OP

KIRCHE,
GEMEINDE UND OBRIGKEIT
NACH LUTHER

Karl Müller

UNIVERSITY MICROFILMS
*A Xerox Company*
*Ann Arbor, Michigan, U.S.A.*

* * *

This is an authorized facsimile of the original book, and was produced in 1968 by microfilm-xerography by University Microfilms, A Xerox Company, Ann Arbor, Michigan, U.S.A.

* * *

# KIRCHE, GEMEINDE UND OBRIGKEIT NACH LUTHER

VON

DR. KARL MÜLLER
PROFESSOR DER EV. THEOLOGIE IN TÜBINGEN

LIBRARY OF
UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
BR
333.2
.C5
M8554 73,377
1968

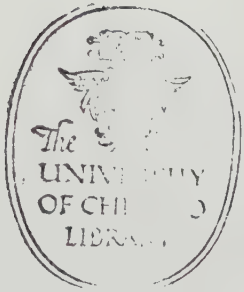
TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1910.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/kirchegemeindeun0000karl

THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

M9




Alle Rechte vorbehalten.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

# Vorrede.

Diese Arbeit ist aus verschiedenen Anlässen entstanden. Zunächst hatte mich M. Rade gebeten, mich in der Christlichen Welt über die Fragen zu äußern, die zur selben Zeit von P. Drews und H. Hermelink in ganz entgegengesetzter Weise beantwortet waren. Zu diesem Zweck nahm ich sie im Sommer 1909 in meinem Seminar durch und kam da in allen Punkten zu dem Schluß, den ich nun vorlege. Dabei ergab sich die Notwendigkeit, auf Luthers Stellung zu den ersten Fragen der Organisation des neuen Glaubens näher einzugehen, als ich es in meinem Luther und Karlstadt hatte tun wollen. Dadurch aber wurde die Arbeit für die Christliche Welt zu groß, und da zugleich andere Fragen, wie die nach Luthers Stellung zur Inkorporation und zum Patronat, darein verwoben wurden, die sich für die Christliche Welt nicht eigneten, da ferner auch meine Ansicht über die Stellung Luthers zur Messe gegenüber einer inzwischen erschienenen Arbeit M. v. Tilings neu dargelegt werden mußte, da endlich auch Barges neue Arbeit eine Antwort verlangte, so wurde schließlich diese Schrift daraus. In der Christlichen Welt habe ich nur die Ergebnisse des Hauptteils veröffentlicht. Chronologisch sind die einzelnen Teile so entstanden, daß ich zuerst die Hauptfrage erledigte, dann mich mit M. v. Tiling auseinandersetzte und zuletzt, nachdem alles erledigt war, mich an das Studium von Barges Buch machte.

Ungern habe ich in dieser Angelegenheit noch einmal das Wort ergriffen. Ich habe den zahlreichen Erwiderungen Barges bisher Schweigen entgegengesetzt, und was mir von auswärts, auch von dem und jenem unsrer hervorragendsten Profanhistoriker über unser beider Arbeiten zugekommen ist, hat mir gezeigt, daß ich zufrieden sein konnte. Aber was er jetzt vor einem Jahr veröffentlicht hat, kann ich doch nicht ganz unerwidert lassen. Ich folge natürlich nicht seiner Methode, Satz um Satz widerlegen zu wollen. Ich greife nur einzelnes heraus und überlasse das Urteil der weiteren Geschichtsforschung in der guten Zuversicht, daß ich mich wohl in Einzelheiten vergriffen haben kann, meine Gesamtauffassung aber stehen bleiben wird. Auf weitere Erörterungen von seiner Seite werde ich nicht eingehen.

Für die Altenburger Verhältnisse habe ich den Herren Professoren Dr. Kluge und Dr. Voretzsch vom dortigen Gymnasium für Mitteilung von Literatur, Herrn Voretzsch auch für eine Kollation im dortigen Stadtarchiv, für Leutenberg dem Herrn Archivrat Professor Dr. Bangert für archivalisches Material, für Hilfe bei der Korrektur dem Herrn stud. theol. Öchsler zu danken.

Zu S. 71 A. 1 möchte ich noch auf den Bericht des Universitätsausschusses vom 20. Oktober 1521 (jetzt bei N. Müller im Archiv für Reformationsgeschichte 6, 198 u.) verweisen, wo die „Geschichte" den Gegensatz zu „Gesetz und Gebot" bildet.

Die Quelle der Notiz über Mohrs Pfründe, die ich nach S. 95 A. 3 Nik. Müller verdanke, ist während des Drucks von ihm selbst ebds. 7, 185 Nr. 103 veröffentlicht worden.

Tübingen, Ende Juni 1910.

**Karl Müller.**

# Inhaltsübersicht.

Seite

Der Gegensatz von Drews und Hermelink . . . . . 1

**I. Die mittelalterlichen Voraussetzungen** . . . . . 4

Die Christenheit, ihre beiden Seiten, die zwei Gewalten oder Obrigkeiten S. 4. — Ihre Gliederung S. 5. — Luthers Verhältnis dazu S. 6.

**II. Wesen der Christenheit (Kirche) nach Luthers Schriften von 1518—1520** . . . . . 7

Die eine Christenheit mit ihrer weltlichen und geistlichen Seite S. 7. — Speziell die geistliche Christenheit S. 8. — Vorwiegender Gesichtspunkt: die Güter und erzeugenden Kräfte S. 10. — Die Schrift An den Adel S. 11.

**III. Der Laienstand und die weltliche Obrigkeit zur Besserung der Christenheit berufen** . . . . . 12

Allgemeine Christenpflicht nach dem Sermon vom hochw. Sakrament des h. Leichnams S. 12. — Parallele zwischen dem gesamten Laienstand und der weltlichen Obrigkeit im Sermon von den guten Werken und der Schrift An den Adel S. 13. — Die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit erstreckt sich auch auf den geistlichen Stand S. 13. — Drewsens Meinung S. 14. — Luthers Gesichtspunkt ist die Pflicht, nicht das Recht der Obrigkeit nach dem Evangelium S. 15. — Wesen des Evangeliums S. 16.

**IV. Die Aufgaben der weltlichen Obrigkeit auf „kirchlichem" Gebiet** . . . . . 17

Sermon von den guten Werken S. 17. — Schrift An den Adel S. 18. — Röm. 13 4 S. 19. — Negativer Charakter: Abwehr, Strafe S. 19. — Abgrenzung der Aufgaben der Obrigkeit und des Konzils S. 19. — Ergebnis S. 22. — Die Treue Vermahnung S. 23. — Weitere Aeußerungen von 1522 S. 24. — Luthers Stellung in der Frage der Messen des Wittenberger Allerheiligenstifts S. 26 und des Altenburger Stifts S. 27.

**V. Die ersten Neubildungen einer evangelischen Gemeinde in Wittenberg** . . . . . 28

Separation und erste Sonderfeiern, Herbst 1521 S. 28. — Karlstadts Reform der Messe und ihre Folgen S. 29. —

Seite

Luthers Wendung dagegen und Versuch einer Rückkehr zur Sammlung der Evangelischen S. 30.

**VI. Die Sammlung der ernsten Christen in der Vorrede zur deutschen Messe** . . . . . 33

Zusammenhang mit den Wittenberger Zuständen 1521 bis 1523 S. 33. — Hermelinks Versuch, die Bedeutung des Gedankens abzuschwächen S. 35. — Darlegung seines Inhalts S. 39.

**VII. Luthers Anschauungen über Gemeinde und Obrigkeit 1522 bis 1525** . . . . . 40

Altenburg, Leisnig, Prag und die Böhmen S. 41.

1. Begriff und Recht der christlichen Einzelgemeinde. „Daß eine christliche Versammlung". „De instituendis ministris". Die objektiven, konstitutiven Faktoren S. 43. — Die Einzelgemeinde in allem ein Abbild der allgemeinen Christenheit und ihrer beiden Seiten S. 46. — Pflicht und Recht der Gemeinde, sich die Predigt des Evangeliums zu verschaffen und zu überwachen S. 47.

2. Gemeinde und weltliche Obrigkeit . . . . 49

Notwendigkeit, zwischen der Rolle der Orts- und Landesobrigkeit schärfer zu unterscheiden S. 49. — Ihre verschiedene Rolle in den Fällen von Altenburg S. 50, — Eilenburg S. 52, — Leisnig S. 53. — Die Art, wie dem göttlichen Recht Geltung zu verschaffen ist, hängt von geschichtlichen Verhältnissen ab S. 54. — Altenburg und Leisnig als ganze Gemeinden unter ihrem Rat und mit inkorporierten Pfarrkirchen S. 54. — Patronate S. 55. — Die verschiedenen Möglichkeiten S. 56.

3. Die Schrift De instituendis ministris . . . . 57

Pflicht der Separation S. 58. — Vorschläge für eine neue evangelische Organisation durch den evangelischen Rat zusammen mit einer Minderheit der Gemeinde S. 59. — Vorschläge für einen Zusammenschluß der ev. Gemeinden S. 60. — Verhältnis dieser Gedanken zu denen der Schrift An den Adel S. 61.

**VIII. Die Anfänge Kurfürst Johanns und die Visitation** . . . . 62

Der Unterricht der Visitatoren und Luthers Vorrede dazu S. 63. — Die kurfürstliche Instruktion S. 66. — Erklärung des Gegensatzes zwischen beiden S. 69 ff. — Verhandlungen zwischen Luther und dem Kurfürsten über die Visitation 1525 ff.: Einfluß Luthers auf die Gestaltung der Instruktion S. 69. — Wünsche des Kurfürsten für den „Unterricht" und die Vorrede S. 70. — Ergebnis: Instruktion und Unterricht können nicht in Gegensatz zu einander stehen S. 72.

Die Stellung des Landesherrn nach Luthers Anschauung in diesen Urkunden. Ae. L. Richters und R. Sohms An-

Seite

sichten S. 72. — Luthers Ansicht nach den beiden Urkunden: Geistliche und weltliche Seite der Visitation S. 74. — Unmittelbare Pflicht des Kurfürsten, nicht Stellvertretung für die geistliche Obrigkeit S. 77. — Verhältnis zu Luthers früheren Schriften: Identität der Grundsätze, aber Steigerung der Verpflichtung des Landesherrn auf Kosten der Gemeinden S. 77.

Zusammenhang von Luthers Entwicklung mit derjenigen der Ereignisse und Zustände S. 80. Kein Zusammenhang zwischen der Steigerung der landesherrlichen Gewalt und dem Verzicht auf die Sammlung S. 80. — Ob die Entwicklung Luthers „Ideal" entsprach? S. 81. — Stellung unsrer Zeit zu Luthers Anschauungen S. 83.

**Anhang.**

1. **Missa privata und missa publica in Luthers Schriften und in der Wittenberger Bewegung 1519—1522** . . . . . 87

I. Unterscheidung von öffentlicher und Privatmesse. v. Tilings Einwände und ihre eigene Auffassung S. 87. — Systematische Einteilung der Messen nach zwei Gesichtspunkten: 1) Tägliche, Toten- und Votivmessen. 2) Oeffentliche und private Messen S. 87. — Stelle aus Walafried Strabo S. 91 Anm. — Die Privatmesse und verwandte Ausdrücke bei Luther S. 92. — Seine Schrift Von der Winkelmesse S. 92.

II. Die Wittenberger Bewegung und die Messe. Luthers Brief vom 1. Aug. 1521 1) über die Privatmesse, 2) über die Erneuerung von Christi Stiftung S. 94. — Uebersicht über die Stellung der Wittenberger Freunde zu beiden Fragen S. 96.

III. Zustände in Wittenberg. Separation der Evangelischen vom Kultus der übrigen Gemeinde S. 101. — Karlstadts Weihnachtsmesse und ihre Folgen. Luthers Wiederherstellung der beiden Gemeindekreise S. 102.

2. **Luthers Stellung zur Inkorporation und zum Patronat 1522—1525** . . . . . 103

Die Altenburger Predigerstelle: Die geschichtlichen Voraussetzungen S. 103. — Luthers Standpunkt: göttliches Recht der Gemeinde auf das Evangelium und geschichtliches Recht des Altenburger Propstes S. 107. — Inkorporation und Patronat S. 109. — Die Leisniger Frage „Daß eine christliche Versammlung" S. 111. — Weitere Fälle: Wittenberger Pfarrkirche 1523 S. 113. — Eilenburg 1522 S. 113. — Belgern S. 114. — Erfurter Michaels-Pfarrkirche S. 115. — Leutenberg S. 115. — Orlamünde S. 117. — Kemberg S. 119.

3. **Die Leisniger Gemeinde eine „christliche Sammlung" in Luthers Sinn?** . . . . . 119

Seite

4. **Zu Barges Frühprotestantischem Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde** . . . . . 121

I. Seine Vorwürfe gegen meine Darstellung in Luther und Karlstadt S. 124.

II. Barge und der Wittenberger Kampf um die Messe S. 135.

III. Luthers Haltung im Bauernkrieg S. 140. — Luthers Schrift Eine schreckliche Geschichte und die Briefe Rühls S. 143.

Fast zur selben Zeit sind über Luthers Ansicht vom Verhältnis der weltlichen Obrigkeit zu den christlichen Gemeinden zwei Arbeiten erschienen, die zu gerade entgegengesetzten Ergebnissen gekommen sind. P. Drews hat in einem Ergänzungsheft der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908 die Frage gestellt: »Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?« H. Hermelink aber hat in einem Aufsatz der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 29, 267 ff. seine Auffassung von Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit entwickelt und in einem späteren Nachwort S. 479 ff. zu der inzwischen erschienenen Arbeit von Drews Stellung genommen.

Nach Drews hätte Luther das Recht, in der Kirche zu reden und zu handeln, von Anfang an nur den wahrhaft gläubigen Christen und so auch nur der wahrhaft gläubigen Obrigkeit zuerkannt. In der Schrift an den Adel habe er in seinem naiven Optimismus diese Gesinnung dem Kaiser und dem Adel zugetraut. Nach dem Wormser Reichstag aber habe er die Hoffnung auf eine solche christliche Reform von oben her begraben und den Neubau von unten her erwartet, so daß die wahren Christen der einzelnen Ortschaften sich zu neuen Gemeinden, diese dann zu einer größeren, kirchlichen Gemeinschaft zusammenzuschließen, die Landesobrigkeit aber keine Herrschaft zu üben, sondern nur Hilfsdienste zu leisten, den Gemeinden die Möglichkeit zu ihrer Bildung zu geben, ihnen Schutz und Förderung zu gewähren gehabt hätten. Die Kirchengewalt liege nur bei den Gemeinden der Gläubigen und ihren Beauftragten, den Pfarrern. Luthers Ideal sei immer das gewesen, das er in der Vorrede zur deutschen Messe ausgesprochen habe: die wahrhaft Gläubigen von der unchristlichen Masse gesondert, zu engerer freiwilliger Gemeinschaft mit einfachstem

Gottesdienst, ernster Zucht und intensiver Liebesübung zusammengeschlossen. Nur mit Schmerzen, niemals an seinen Idealen irre geworden, habe er sich, genötigt durch die harten Tatsachen, der späteren Ordnung der Dinge gefügt. Das landesherrliche Kirchenregiment habe er freilich in der Not selbst verschuldet, aber doch nur als unvermeidlich getragen.

Ganz anders Hermelink. Die »Sammlung« der Christen in der deutschen Messe erscheint ihm überhaupt nicht als ein Gedanke, der für Luther wirkliche Bedeutung gehabt hätte. Sie ist ihm nur eine Variation des apokalyptisch — endzeitlichen Gedankens der Sammlung der Christen. Und Luther habe dabei schließlich nur dem Drängen anderer nachgegeben und zugleich ihre weitergehenden Forderungen eingeschränkt. Um so bedeutsamer erscheint bei Hermelink die Rolle der Obrigkeit. Einerseits hebt ja natürlich auch er hervor, daß nach Luthers Anschauung die Bildung des neuen Kirchenwesens in den Gemeinden selbst durch die Wirkung des Worts ihren Anfang nehmen müsse. Aber andererseits betont er auch nachdrücklich, die neue »Christenheit« mit ihren Ordnungen müsse sich nach Luther durch das Zusammenwirken von Orts- und Landesobrigkeit bilden. Wenn Luther von Gemeinden rede, so habe er sie stets in ihrer obrigkeitlichen Organisation im Auge. Niemals spiele er das Gemeindeprinzip gegen obrigkeitliche Handlungen in der Kirche aus. Von jeher sei es Luthers Meinung gewesen, daß die christliche Obrigkeit in kirchlichen Dingen nicht nur über der allgemeinen Ordnung zu wachen, sondern auch schließlich die neuen Ordnungen zu schaffen, die einheitliche Gottesdienstform in ihrem Gebiet einzuführen und zu beaufsichtigen, die Geistlichen zu berufen, das Kirchengut zu verwalten und in alledem ihren christlichen Untertanen zu dienen habe. Ihr Recht dazu aber liege nicht in ihrer wahren Gläubigkeit, sondern darin, daß sie als Glied der Christenheit auf Grund der Taufe den Anspruch, als Inhaberin der öffentlichen Gewalt aber die Pflicht habe, die Sache des Evangeliums zu führen.

Ich kann jeder der beiden Arbeiten eine Strecke weit folgen, aber in ihrem Gesamtergebnis scheinen sie mir beide den rechten Weg verfehlt zu haben, auf das Ganze gesehen Drews insofern mehr, als er den Zusammenhang von Luthers Gedanken zu wenig beachtet und darum ihre Struktur nicht richtig erfaßt hat. In den Einzelheiten weiche ich mehr von

Hermelink ab und muß mich daher mehr mit ihm auseinandersetzen. Doch lasse ich auch da manches auf der Seite [1].

Es entspricht nicht meiner Neigung, ist aber unvermeidlich, daß ich auf alle Grundfragen über Kirche, Gemeinde und Obrigkeit eingehe. Denn trotz aller wertvollen neueren Arbeiten [2], auf denen auch Drews und Hermelink fußen, war im ganzen und einzelnen noch manches zu sagen. Dagegen beschränke ich mich bei der näheren Darstellung von Luthers Gedanken auf die Zeit bis zum Beginn der Visitationen. Denn mit ihnen ist die Richtung bestimmt, in der sich die Zukunft, soweit ich sehe, durchaus bewegt.

Eine Schwierigkeit stellt sich dem, der Luthers Anschauungen erfassen will, immer wieder in den Weg. Sie stehen uns in vieler Beziehung so nahe, daß wir immer in Gefahr sind, die großen Differenzen, die sich unter dem Einfluß der Aufklärung in allen Grundbegriffen und -Institutionen gebildet haben, zu übersehen und so unsre Gedanken in sie hineinzulesen, sie auf unsre Institutionen zu übertragen. Diese Gefahr wird nie überwunden werden, so lange man Termini wie Kirche und Staat, Kirchenregiment u. ä. unbefangen gebraucht und unsre Verhältnisse nach den Gedanken Luthers beurteilen will. Das einzige Mittel dagegen ist, in allem ganz und gar die Grundbegriffe Luthers und seiner Zeit festzuhalten und womöglich nur mit seinen Terminis zu arbeiten [3].

[1] Doch möchte ich wenigstens bemerken, daß ich an den Einfluß der eschatologischen Stimmung auf Luther in der Weise, wie ihn Hermelink faßt, nicht glaube und insbesondere die Meinung, daß Luthers Gedanke der „Sammlung" der ernsten Christen nur eine Variation des entsprechenden apokalyptischen Gedankens sei und daß demgemäß ein Zusammenhang zwischen beiden bestehe, für verfehlt halte.

[2] Ich nenne vor allem R. Sohm in seinem Kirchenrecht, E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche (Theologische Studien und Kritiken 1900, S. 400 ff.), K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirchen Deutschlands, E. Brandenburg, Martin Luthers Anschauung vom Staat und der Gesellschaft (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 1901), W. Köhler (s. u. S. 7, Anm. 1) und verweise auch auf meinen Vortrag „Wesen und Bedeutung der Kirche für den einzelnen Gläubigen nach Luther" (Hefte der Christl. Welt Nr. 16/17. 1895). Endlich aber versteht es sich von selbst, daß ich auch E. Troeltsch zu nennen habe unter denen, die mich zu Dank verpflichtet haben.

[3] Dabei ist es freilich der Kürze halber unvermeidlich, auch gelegentlich Kirche und kirchlich im Sinn unsrer Zeit von den Einrich-

## I.

Seit R. Sohms Kirchenrecht kann niemand mehr daran denken, die Gedanken Luthers über Kirche und Christenheit richtig darzustellen, ohne von den mittelalterlichen Grundlagen auszugehen [1]. Die Christenheit hatte im Mittelalter einen Körper gebildet, der sowohl nach seinen irdischen und sichtbaren, wie nach seinen religiösen und unsichtbaren Beziehungen und Betätigungen sich als eine einheitliche Gemeinschaft im Gegensatz gegen die Welt der Heiden, Juden und Muhammedaner fühlte. Es gab nicht zwei große, selbständige, nur vielfach ineinander geschlungene Gebilde, bürgerliche Gesellschaft und Staat auf der einen, Kirche auf der andern Seite, sondern ein großes Gemeinwesen, das nach zwei Seiten hin leben, atmen, sich betätigen muß. Es ist dieselbe Christenheit, die durch natürliche Güter, Interessen und Ordnungen zusammengehalten wird, und die zu den übernatürlichen Gütern der Gnade berufen ist und sich darum auch den geoffenbarten Ordnungen und hierarchischen Personen zu unterwerfen hat, die von Gott dazu bestimmt sind, jene Gnaden auszuspenden und den einzelnen wie die Gesamtheit zu ihrem übernatürlichen Ziel zu führen. Dabei ist aber das übernatürliche Ziel das höhere; ihm müssen alle Dinge und Ordnungen auch der natürlichen Welt dienen. Wenn also jede der beiden Sphären ihr eigenes Regiment, ihre Obrigkeit hat, die weltliche und die geistliche Gewalt, so muß schließlich die geistliche der weltlichen übergeordnet, die weltliche das Organ, der Arm der geistlichen sein. Ja die weltliche Gewalt erscheint zuletzt nur als ein Ausfluß der geistlichen; aus Gründen der Zweckmäßigkeit überläßt diese sie den Fürsten zur Handhabung, kann sie aber eben darum auch jederzeit an sich zurücknehmen oder ihre Ausübung korrigieren, wenn ein Herrscher die Wege der übernatürlichen Ordnung verläßt oder durchkreuzt. So haben es Gregor VII., Innocenz III., Bonifaz VIII. ausgesprochen.

---

tungen und Formen des Gottesdienstes, der Verfassung usw. zu gebrauchen. So werde ich auch im folgenden das Wort „kirchlich" stets in diesem Sinn gebrauchen, in Luthers Sinn dagegen von der Christenheit oder Gemeinschaft der Gläubigen sprechen.

[1] Sohm selbst aber wird dabei von den Arbeiten seines juristischen Kollegen O. Gierke über die mittelalterliche Auffassung der Kirche (bes. in seinem Deutschen Genossenschaftsrecht) geleitet worden sein.

Unter dem Papst laufen also die beiden Gewalten und ihre Organisationen über die Christenheit dahin. Die eine gliedert sich in Provinzen, Diözesen und kleinere Sprengel und umfaßt alle kirchlichen Institute, Kirchen jeder Art, Klöster, Stifter usw., die andere besteht in Königreichen, Fürstentümern und ihren einzelnen Gruppen, den großen und kleinen Territorien oder Lehnsgebilden, in Amtsbezirken, Städten, Gemeinden und Korporationen aller Art. Jede hat ihr eigenes Recht, das geistliche oder kanonische und das weltliche. Aber das geistliche erstreckt sich auf alle die Dinge und Gebiete, die die geistliche Gewalt für sich in Anspruch nehmen muß, um die Welt zu ihrem jenseitigen Ziel zu leiten, und es gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, sofern sie für das Uebernatürliche bestimmt sind und darum als Empfänger der Gnadenmittel und Objekte der geistlichen Leitung in Betracht kommen. Das weltliche Recht dagegen kann sich auf alle die Personen und Institute nicht erstrecken, die in spezieller Weise dem geistlichen Leben und Dienst geweiht sind, also vor allem Klerus und Mönchtum, Kirchen, Klöster u. ä. samt ihrem Vermögen. Sie sind nur durch lose Fäden mit dem weltlichen Gebiet, in dem sie liegen, verflochten und bilden Teile der internationalen geistlichen Welt, die der weltlichen Herrschaft entnommen ist.

Das ist in den allgemeinsten Zügen das System der mittelalterlichen Anschauung. Es ist ein vollkommen anderer Aufriß, als was wir unter dem Einfluß der Aufklärung gewohnt sind: seine Grundelemente sind nicht einerseits der Staat mit seiner souveränen Gewalt über alles, was in seinem Bereich liegt, und seiner Bestimmung ausschließlich für diesseitige Zwecke auf dem Gebiet der Politik und der materiellen wie der geistigen Kultur, und andererseits die verschiedenen Kirchen als die Organisationen religiöser Zwecke, die in seinem Bereich liegen oder hineinragen und von ihm das Maß ihrer freien Bewegung zugemessen bekommen, sondern die eine Christenheit in ihrer universalen Ausdehnung und den beiden Lebensgebieten mit den beiden Gewalten oder Obrigkeiten, Ordnungen und Rechten. Und bei diesen beiden Obrigkeiten selbst wieder denkt man wenigstens bei der weltlichen nicht an eine abstrakte Gewalt, wie den Staat und seine Souveränität, die nur dargestellt und ausgeübt wird durch bestimmte Organe, die Krone und in ihrem Dienst das Beamtentum, oder auf dem Boden der Ver-

fassung die Krone und Volksvertretung, sondern an lebendige Persönlichkeiten, den Kaiser, die Könige und Fürsten, den Adel, die städtischen Ratskollegien und die Korporationshäupter.

Auf dem Boden dieser Anschauung allein kann man auch Luther verstehen. Er hat ihre Grundelemente nicht durch andere ersetzt, sondern nur ihr Wesen anders gefaßt und demgemäß ihr Verhältnis anders bestimmt. Er kennt statt des komplizierten Gnadenmittelapparats der Kirche nur noch die einfache Wahrheit des Evangeliums, das alle Güter Christi und der himmlischen Welt in sich schließt, also eine geistige Größe, die im Wort der Schrift gefaßt, durch das Mittel des Worts fortgepflanzt und an den einzelnen gebracht, in den Sakramenten nur sinnlich eindrucksvoll vergegenwärtigt und versichert wird. Dieses Evangelium aber geht nur die Seele an: es ist ihre Nahrung, regelt ihre Beziehungen zu Gott im Glauben, ihre religiöse und sittliche Selbstbildung und ihre Beziehung zum Nächsten durch die Gesinnung der Liebe. Aber es ist kein Gesetz, keine Ordnung für das ganze irdische Gebiet, die Sphäre des Leibes und der leiblichen Dinge. Es will nur lehren, wie man sich in der Welt und im Verhältnis zu ihren Dingen, wie sie einmal sind, richtig im Sinn Gottes verhalten soll. Ja es will nicht einmal für die äußerliche Betätigung der religiösen Gemeinschaft der Christen feste äußere Ordnungen geben; es schwebt immer über allem Sichtbaren und Leiblichen, weil dieses selbst gar nicht an die Seele heranreicht und die Seele im Glauben Herrin aller Dinge ist.

Der übrige Aufriß bleibt: die eine Christenheit, ihre beiden Lebenskreise, die beiden Gewalten oder Obrigkeiten, man könnte auch sagen [1], das zweierlei Recht, sofern das menschliche Recht das Gebiet der Seele nicht berühren kann, das Evangelium aber nur der Seele gilt. Allein beide Gewalten haben nun ihr bisheriges Wesen verloren, und darum ändert sich auch ihr Verhältnis. Weil das Evangelium, das geistliche Recht der neuen Anschauung, nur im Wort besteht und nur die Seele angeht, so bedarf es keines besonderen Standes von höherer Weihe und Ausgestaltung mehr: der geistliche Stand verliert daher seine ganze Sonderstellung. Alles was ihn bisher von den andern Ständen unterschieden hatte, erscheint nun als

[1] Luther selbst bezeichnet gelegentlich das Evangelium als das *jus Christi* o. ä.

bloße Aeußerlichkeit, die Weihen als wertlose Handlungen, von Menschen erfunden und mit verächtlichen Bezeichnungen bedacht. Und sein ganzer Anspruch auf eine von Gott stammende, äußere zwingende Gewalt über die Christen und insbesondere über die weltlichen Obrigkeiten und Ordnungen wird als leerer Anspruch erkannt: die geistliche Arbeit ist nur der Dienst des Worts für die Seelen, und die weltliche hat über alle Kreise und Schichten ihres Bereichs die volle Gewalt von Gott. Alles was die geistliche Obrigkeit bisher von solcher Gewalt besessen hatte, ist ihr von der weltlichen Gewalt gegeben oder aber Usurpation, Tyrannei. Denn das ist die Lage: das Papsttum und sein Anhang haben die freie Christenheit ihres Erbguts, des Evangeliums, zu berauben gesucht und sie unter ein fremdes Joch gebeugt, in eine babylonische Gefangenschaft gebracht. Hiegegen richtet sich Luthers Kampf.

Diese Grundgedanken werden uns sofort entgegentreten, wenn wir nun seine Ausführungen über Kirche, Gemeinde und Obrigkeit im einzelnen verfolgen.

## II.

Wie Luther immer von der einen Christenheit mit ihren beiden Seiten ausgeht, tritt sofort im Sermo de virtute excommunicationis 1518 zutage, wo er zum erstenmal etwas eingehender von ihr spricht[1]. Ihre innere Gemeinschaft besteht in Glauben, Hoffnung, Liebe, ihre äußere in der Teilnahme an den Sakramenten, d. h. den Zeichen oder Symbolen des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung. Aber sie erstreckt sich auch weiter zur Gemeinschaft der irdischen Dinge und ihres Gebrauchs, des Gesprächs, der Wohnung und anderen leiblichen Verkehrs. Daher kann der Bann, der sich nur auf diese Sphäre bezieht, auch nur von der äußeren Gemeinschaft der Sakramente, des Leichenbegängnisses, Begräbnisses, öffentlichen Gebets und endlich anderer Dinge und Verkehrsmittel leib-

[1] WA. 1, 638 ff. Daß W. Köhler (Christliche Welt 1907, Nr. 16, Sp. 375 und Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 16, 216 f.) die Stelle falsch verstanden habe, hat schon Hermelink S. 270 f. hervorgehoben. Ich habe sie nie anders verstanden, als im Text angegeben ist. Von einem „Programm" ist dort keine Rede. L. spricht lediglich von der Christenheit, wie sie ihn umgibt. Wenn ich (Luther und Karlstadt S. 123) von nahen Beziehungen meiner Ansicht zu Köhler sprach, so meinte ich diesen Punkt nicht.

licher Notdurft ausschließen. An die innere Gemeinschaft der Verbindung mit Gott, seinen Heilsgütern und der Liebesgemeinschaft mit den Brüdern reicht seine Wirkung nicht hinan.

In der Schrift gegen Ahlfeld, Vom Papsttum zu Rom (1520)[1], sodann schildert er, wie diese äußere und innere Christenheit nicht zwei Körper darstellen, sondern nur einen, der ein doppeltes Wesen und Leben habe, wie der eine Mensch nach Leib und Seele. Freilich hat Luther hier bei der leiblichen oder äußeren Christenheit nicht wieder auch die bürgerliche Verkehrsgemeinschaft herangezogen, sondern nur die äußeren Ordnungen des Gottesdienstes, der kirchlichen Stände, ihrer Verfassung, Lebensordnung u. ä. Er sieht also hier von dem ab, was jedermann als äußerlich und leiblich kennt, und beschränkt sich auf das, was im Papsttum fälschlicherweise als geistlich gegolten hat. Aber der Gedanke bleibt auch so derselbe: die eine Christenheit hat ihr doppeltes Leben, das eine innerlich, das sich im Unsichtbaren, das andere äußerlich, das sich im Sichtbaren bewegt, und jedes erzeugt seine eigentümliche Gemeinschaft, die seiner Art entspricht, unsichtbar und innerlich oder sichtbar und äußerlich wie seine Güter und Interessen.

Aber Luther betont nun hier zugleich mit allem Nachdruck, daß die h. Schrift von Kirche und Christenheit nur im Sinn der inneren Christenheit rede; von der andern, »wo sie allein ist, steht nicht ein Buchstabe in der h. Schrift, daß sie von Gott sei«. Jede andere Verwendung des Worts ist mißbräuchliche Bezeichnung: die Gemeine (der Heiligen), die rechte Christenheit, das Reich Gottes oder Christi (294 10. 293 22. 295 2) ist geistlich, innerlich, in die geistliche Ort gelegt, eine Versammlung der Herzen (295 2. 293 37. 293 1) u. s. f. Ihr Leben ist nicht auf Erden, sondern in Gott verborgen (295 35). Daß alle Mitglieder in ihr dasselbe und in derselben Weise predigen, glauben, hoffen, lieben und leben, das macht ihre Einigkeit aus (293 7 ff.).

Schon in den Sermonen des Jahres 1519[2] war

[1] WA. 6, 277 ff. Zunächst vor allem S. 296 f.

[2] Vgl. die Sermone von der Bereitung zum Sterben, vom Sakrament der Buße, von dem h. h. Sakrament der Taufe und vom hochw. Sakrament des h. wahren Leichnams. WA. 2, 680 ff. 709 ff. 724 ff. 738 ff. Nachweise im einzelnen sind nicht nötig.

nur in diesem Sinn von der Christenheit, der Gemeinschaft der Heiligen, die Rede gewesen. Die Gemeinschaft der Heiligen, die geistliche, ewige Gottesstadt, Christi geistlicher Körper wird zusammengehalten durch die geistlichen Güter Christi und seiner Heiligen wie durch ihre Leiden. Die Güter Christi, die im Evangelium zusammengefaßt sind, strömen gleichsam fortwährend durch die Adern dieses Körpers, beleben ihn, tragen, beugen und erheben den einzelnen bis zu seiner Vollendung. Sie sind geistlich und unsichtbar, und darum ist es auch ihre Gemeinschaft. Nur in der Form von Zeichen, Symbolen kann sie sichtbar, äußerlich, leiblich vor uns erscheinen, in den Symbolen der Sakramente, die jene Güter und ihre Gemeinschaft uns versinnbildlichen und damit zugleich verbürgen. Die Gemeinschaft aber muß unsichtbar und geistig sein; sonst lernten wir nie auf ihre Güter trauen und ihrer begehren. Das aber ist eben die Aufgabe des Christenstandes: wir müssen lernen, alle zeitlichen, sichtbaren, empfindlichen Güter fahren zu lassen und Gott allein zu folgen; sonst kämen wir nie zu Gott[1]. Also die Unsichtbarkeit der Gemeinschaft macht gerade ihren Wert aus: das Unsichtbare allein ist geistig, ewig, göttlich[2].

Zugleich tritt hier aber auch zutage, daß Luther bei der Gemeinschaft der Heiligen in erster Linie an die Gemeinschaft der Güter denkt. Sie sind das Primäre, der konstitutive Faktor. Die Heiligen haben an ihnen nur teil. Ueberall erscheint in diesen Sermonen die Gemeinschaft der Heiligen als die Gemeinschaft der Güter Christi, die in den christlichen Persönlichkeiten umgesetzt werden.

Jetzt wiederholt sich das in der genannten Schrift Vom Papsttum zu Rom. Zunächst scheint freilich die Einheit der Christenheit in ihren gleichartigen Lebensäußerungen zu liegen (293 7 ff. s. o.). Aber diese sind ihrerseits nur die Wirkungen der überall gleichen Gabe Gottes, des Evangeliums, und Luther selbst rückt denn auch wieder die objektiven Grundlagen, die Kräfte und Güter, in den Vordergrund, wenn er im Anschluß an Eph. 4 5 die Einheit der Taufe, des Glaubens und

[1] WA. 2, 752 36 –753 4.

[2] Das hat mit Recht besonders E. Rietschel betont. Es ist der Gedanke, der dann vor allem, wie wir finden werden, in den Jahren 1522 ff. praktisch ausgemünzt wird.

des Herrn als das bezeichnet, was die Einheit der Kirche ausmache (293 5).

Ueberhaupt legt Luther immer wieder den entscheidenden Nachdruck auf die Frage: was vermag Christen zu machen, was macht Christi Reich? Denn nur das macht auch die Gemeine, nur das ist notwendig für die Einheit der Gemeine (294 4. 12. 14. 19. 21. 22. 295 2. 296 10 f. 297 13 f. 300 30. 301 8). Diese konstitutiven Faktoren aber sind nun wieder der Glaube (296 11), die Taufe, das Sakrament und das Evangelium (301 5).

So fragt er denn auch andrerseits, was macht uns zu Ketzern oder Unchristen? und antwortet: unrecht glauben! (294 23. 29 f.). Was macht nicht zu Christen? äußerliche römische Einigkeit (294 12. 21—23), die Zugehörigkeit zum hierarchischen oder mönchischen Stand (297 10 ff.), menschliche Ordnungen, geistliche Gesetze, Menschenwerk, der Pomp des päpstlichen Gottesdienstes (300 25 ff.), die päpstliche Gewalt (301 7 f.). Diese Dinge machen wohl die äußere Christenheit oder Kirche, die ihren Namen mißbräuchlich führt, aber nicht die innere, wahre, geistliche.

Auch bei der Frage also, was die äußere Christenheit ausmache, zählt Luther vor allem die erzeugenden Kräfte, die objektiven, konstitutiven Faktoren auf; zunächst die, die zur äußeren Organisation, vor allem zum äußeren Gottesdienst gehören: Versammlung in einem Haus, einer Pfarre, Bistum, Erzbistum, Papsttum, sodann die äußeren Zeremonien, Singen, Lesen, Meßgewand, weiter die äußeren Embleme des »geistlichen« Standes, Salbung, Weihen, Krone, Standeskleidung, Standespflichten, Meßhalten und dergleichen »Scheinens« des äußeren Gottesdienstes. Endlich kommt auch das »geistliche« Recht und die Hierarchie (297 10 ff.). Das sind alles die Ordnungen und erzeugenden Kräfte, in zweiter Linie die Lebensäußerungen der leiblichen Kirche.

Dagegen sind die Güter und Lebensäußerungen der inneren Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar. Man hört sie äußerlich verkündigt in der Predigt; man sieht sie wiederum äußerlich abgebildet, symbolisiert in den Zeichen der Sakramente. So sind denn die Sakramente selbst ein Abbild der Doppelseitigkeit der Christenheit. Sie sind — ich erinnere vor allem an die Sermone von 1519 — ihrem Wesen nach nichts als das Evangelium von den unsichtbaren geistlichen Gütern Christi

und den an ihnen haftenden Pflichten; aber sie bilden auch durch ihre äußere Symbolik beide ab. Sie können daher das einemal unter den Gütern der geistigen Kirche genannt werden, das anderemal aber unter dem Besitz der äußeren Gemeinschaft. Es ist bei ihnen, wie es Luther in seinem Tauflied ausgesprochen hat:

„Das Aug allein das Wasser sieht,
Wie Menschen Wasser gießen,
Der Glaub im Geist die Kraft versteht
Des Blutes Jesu Christi." —

Ebenso kann auch nur der Glaube das unsichtbare Dasein der geistlichen Christenheit feststellen. Denn er hört aus jeder Predigt heraus, wo das Evangelium verkündigt wird; er weiß, wo die Sakramente recht, im Sinn und Dienst des Evangeliums verwaltet werden, und er kennt andererseits aus eigener Erfahrung dessen Kraft und weiß aus der Verheißung Gottes, daß sein Wort nicht leer zu ihm zurückkehren kann, daß es überall Glauben und Liebe wecken muß[1].

So hat denn Luther bei dem Unterschied zwischen äußerer und innerer Christenheit nicht zuerst die Frage im Sinn, die heute immer in diesem Zusammenhang zuerst gestellt wird, wer nur zu der einen oder auch zu der andern gehöre, sondern vielmehr die, was zu ihnen gehöre, was sie ausmache. Wenn er aber den Maßstab dafür aufstellt, ob ein Mensch zur inneren Christenheit gehöre, dann handelt es sich einfach darum, ob er das Evangelium habe, daran glaube. Denn im Evangelium sind eben alle Güter Christi beschlossen.

Auch die Schrift An den Adel[2] gibt kein anderes Bild. Sie soll ihrem Titel nach handeln von des christlichen Standes Besserung, d. h. von der Reformation der Christenheit[3]. Und Luther denkt dabei weder an die äußere noch an die innere Christenheit allein, sondern an die christliche Völkergemeinschaft in allen ihren geistlichen und weltlichen Beziehungen[4]. Sie aber erscheint als ein großer Körper mit vielerlei Bedürfnissen und ebensovielen Dienstleistungen, die auf die verschie-

[1] WA. 6, 301 $_{3}$ ff. und später oft.

[2] WA. 6, 381 ff.

[3] Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel 2, 444 $_{21}$. 456 $_{18}$. 463 $_{18}$.

[4] Der Versuch von Drews 11—19 eine solche Scheidung durchzuführen, ist m. E. nicht glücklich gewesen.

denen Stände verteilt sind, den fälschlich sogenannten geistlichen Stand, die Handwerker und Ackerleute, Schneider, Schuster, Steinmetz, Zimmerleute, Koch, Kellner, Bauer und alle zeitlichen Handwerker (407 11. 409 22 ff.) und schließlich die weltliche Obrigkeit. Ihre vielerlei Werke sollen alle in eine Gemeine gerichtet sein, Leib und Seele zu fördern, wie jedes Glied dem andern und dem Ganzen dienen muß (409 7 ff.).

Und wiederum erscheint die innere, die geistliche Christenheit in erster Linie bezeichnet durch ihre konstitutiven Faktoren, ihre Güter und Kräfte. Gleich zu Anfang heißt es (407 13 ff.): alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes; alle bilden einen geistlichen Körper, weil wir alle eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben. Denn die allein machen ein Christenvolk[1].

Diese Christenheit aber ist nun in ihrem inneren wie äußeren Leben zerfallen. Darum muß ihr geholfen, muß sie reformiert werden: wie ihr geistliches Erbe, das Evangelium, ihr wiedergewonnen werden muß, so müssen auch das Reich, die Kirchenverfassung, das Recht, die sozialen Ordnungen, das Unterrichtswesen gebessert werden. Vor allem handelt es sich dabei immer um die deutsche Nation. Sie ist selbst ein Glied der Christenheit und darum ihr Abbild im kleineren. Auch sie hat eben darum ihre leibliche wie ihre geistliche Seite.

## III.

Wer soll nun der Christenheit, wer soll der deutschen Nation helfen? Schon der Sermon vom hochwürdigen Sakrament des h. wahren Leichnams Christi 1519 hatte ausführlich dargelegt, daß es jedes Christen Pflicht sei, alle Unehre Christi in seinem h. Wort, alles Elend der Christenheit sich leid sein zu lassen, sich aller ihrer Not anzunehmen mit Wehren, Tun und Bitten[2], der Wahrheit beizustehen, der Kirche und aller Christen Besserung mit Leib, Gut und Ehre zu suchen und dabei jede Rücksicht auf Ungunst, Schaden, Schmach und Tod beiseite zu setzen[3]. Diese Ver-

[1] Der Glaube, der hier neben Taufe und Evangelium genannt wird, bedeutet, wie schon Drews S. 8 richtig bemerkt hat, nicht die subjektive Gläubigkeit, sondern den objektiven Glaubensinhalt, die göttliche Offenbarung.

[2] WA. 2, 745 19—32.

[3] Ebendas. 747 26—36.

pflichtung war unmittelbar daraus abgeleitet worden, daß ja alle Christen auch an den geistlichen Gütern der Christenheit teilhaben, und daß sie infolge dessen auch an ihren Nöten teilnehmen müssen, ebenso wie beides, der Anteil an den Gütern wie an den Lasten, in jeder Stadt für den Bürger zusammenhänge.

In den Schriften des Jahres 1520 bleibt dieser Grundsatz durchaus bestehen. Nur werden jetzt die Nöte der Christenheit schärfer und konkreter dargelegt, und dazu tritt aus der Gesamtheit der Christen, die zur Abhilfe verpflichtet sind, die Obrigkeit deutlich hervor. Ihre Verpflichtung ist genau von derselben Art, wie die aller andern Christen, nur ihre Waffe ist verschieden: bei allen Christen das Gebet und der Gebrauch der Schrift, bei der weltlichen Obrigkeit das Schwert, d. h. das gebietende Wort, das sich Gehorsam erzwingen kann und muß[1].

Daß die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit hier an sich keine andere ist, als die jedes Christen, wird auf zweierlei Weise deutlich: einmal sind die weltlichen Obrigkeiten Christen wie alle andern; darum besteht auch für sie dieselbe Pflicht. Sodann aber liegt es in ihrem besondern Beruf begründet. In allbekannter Weise führt die Schrift An den Adel aus, wie jeder Stand — der geistliche sogut wie der der Bauern und Handwerker und so auch die weltliche Obrigkeit — mit seinem besonderen Beruf der Christenheit zu dienen habe. Jeder hat dazu sozusagen sein Werkzeug. Die Obrigkeit hat den Beruf der Schutz- und Strafgewalt, und ihr Werkzeug, ihre Waffe dafür ist das Schwert (409 1. 17. 18. 35—38). Damit also hat sie der Christenheit zu dienen.

Der Grund der Verpflichtung ist auch in dieser Schrift auf allen Seiten derselbe: sie hängt, wie bei allen Christenpflichten, daran, daß die weltliche Obrigkeit Mitglied des christlichen Körpers, getauft und damit geistlichen Standes ist; sie hängt daran, daß sie an den christlichen Gütern teil hat.

Und nun ergibt sich daraus sofort der Umfang, die Ausdehnung dieser weltlichen Gewalt. Keiner der verschiedenen Stände ist mit seiner Arbeit nur an eine bestimmte Schichte der Christenheit gewiesen; keiner kann aber auch des Dienstes der andern entbehren. Sowenig der sogenannte geistliche

[1] Z. B. Sermon von den guten Werken (WA. 6, 257 32 ff.) und An den Adel (insbes. die zweite Rute und Mauer 406 26 f. und 411 8 ff.).

Stand sich für zu gut dafür hält, daß ihm die weltlichen Stände, Handwerker und Bauern dienen, Schuhe, Kleider, Haus, Essen und Trinken machen, Zins geben usw., ebensowenig kann er Anspruch erheben, daß das Amt der weltlichen Obrigkeit vor ihm haltmacht. Ihr Amt und ihre Gewalt müssen vielmehr durch den ganzen Körper, der Christenheit ohne Ausnahme, also auch über »geistliche« Personen, Papst, Pfaffen, Mönche, Nonnen frei und ungehindert gehen (409 11—410 8. 20—25), gerade so wie auch jeder Christ das Recht hat, die Romanisten mit der zweiten Rute, der h. Schrift, zu züchtigen (406 25—27. 411 8—412 38).

Gerade daraus nun, daß Luther dieses Recht der christlichen Obrigkeit dem geistlichen Stand gegenüber aus ihrer Taufe, ihrem Priestertum, ihrer Gliedschaft am christlichen Körper unter dem Haupte Christus ableitet, zieht Drews S. 14—18 den Schluß, daß nur »der wahrhaft gläubigen Obrigkeit« das Recht zukomme, das Reformamt auszuüben. Er vergleicht die Stelle 408 31—35, wonach die Obrigkeit ein Glied des einen christlichen Körpers unter dem Haupte Christus geworden sei, mit einer andern aus der Schrift Von dem Papsttum zu Rom (6, 301 f.), worin sich Luther darüber entsetzt, daß Ahlfeld Christi Herrschaft und Christi Hauptstellung verwechsle: Christus sei, sagt dort Luther, allerdings ein Herr aller Dinge, der Frommen und Bösen, der Engel und Teufel; ein Haupt aber sei er nur der frommen, gläubigen Christen im Geist versammelt. Denn zu einem Haupt gehöre es, daß es seinen Gliedmaßen einflöße all sein Leben und Werk (298 6 ff.).

Dieser Vergleich ist an sich durchaus berechtigt, aber der Schluß, den Drews daraus zieht, m. E. doch nicht richtig. Für unser heutiges Ohr führt mindestens seine Ausdrucksweise irre. In erster Linie steht für Luther nicht das Recht, sondern die Verpflichtung der Obrigkeit, die Aufgabe, die sie mit ihrem Christentum übernommen hat; ihr Recht muß nur darum begründet werden, weil es vom Papst und den Romanisten bestritten ist. Es ist gerade so wie bei den weltlichen Ständen der Bauern und Handwerker: da handelt es sich auch nicht um die Frage, ob sie dem geistlichen Stand Zins zahlen und Schuhe machen dürfen, sondern um ihre Christenpflicht, jedermann mit ihrer Arbeit zu dienen.

Und wie es mit der Bedingung der wahrhaften Gläubigkeit

bestellt ist, das mag wiederum die Parallele zeigen, die zwischen der weltlichen Obrigkeit und den übrigen Christen in bezug auf ihr Strafamt dem geistlichen Stand gegenüber besteht. Die zweite Rute, die h. Schrift, ist jedermann gegeben. Daraus aber leitet nun Luther (411 33 - 412 38) den Schluß ab, daß jeder, der den rechten Glauben, Geist, Verstand, Wort und Meinung Christi habe, d. h. das Wort Christi richtig verstehe und darnach seine Stimme erhebe, den Anspruch habe, in der Christenheit gehört zu werden (412 11—15). Oder, wie es gleich darauf (412 20—31) heißt: der Anteil an dem einen Glauben, Evangelium und Sakrament gibt auch das richtige Verständnis dessen, was recht oder unrecht im Glauben sei. Jeder der sich dem Evangelium wirklich unterwirft und es verstehen *will*, versteht es auch. Aber wer nun der Schrift wirklich gehorsam ist, der muß und darf auch den Papst und den ganzen geistlichen Stand richten und von ihm verlangen, daß er dem bessern Verständnis folge.

Gerade so ist es aber auch bei der *Obrigkeit*: auch sie muß ihre Strafgewalt gegen den verderbten geistlichen Stand wenden. Daß die Fürsten und der Adel, die Bürgermeister und ihre Ratsherren getauft sind, das Evangelium haben und verstehen können, das macht sie fähig, nicht nur das Wort, sondern ihre Gewalt auch gegen den geistlichen Stand zu wenden. Natürlich werden sie es nicht tun, wenn sie dem Evangelium nicht folgen. Die aber, die in ihm Gottes Wort sehen, die hören den göttlichen Ruf, der aus der Not der Christenheit zu ihnen dringt, und *müssen* dem Verderben, das vom Papsttum kommt, mit ihren Mitteln wehren, der Lästerung und Schmach des göttlichen Namens ein Ende machen[1]. Denn die Frage ist für sie nur, ob sie den Willen und Mut haben, ihren Taufeid zu erfüllen und Gottes Gebot und Wahrheit mit Leib und Leben zu schützen, oder ob sie um der Menschen willen ihren Eid brechen und dadurch aller Seelen schuldig werden wollen, die durch das päpstliche System verlassen und verführt werden (410 25—27).

Also diese Pflichten bestehen objektiv als Normen, ob sie der einzelne tatsächlich erfüllt oder nicht. Wenn er sie aber erfüllen will in dem Sinn, wie sie objektiv nach Gottes Willen im Evangelium bestehen, dann darf ihn auch niemand daran

[1] Sermon von den guten Werken, WA. 6, 258 ff.

hindern. Denn der Anteil an jenen Gütern gibt ihm eben priesterliche Qualität. »Daher kommts, daß in der Not ein jeglicher taufen und absolvieren kann, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären« (408, 1 ff.). Wer den andern in der Not tauft oder absolviert, verrichtet damit eine Notpflicht im Gehorsam gegen Gott, und daran darf ihn niemand hindern, weil er auch die Fähigkeit und das Recht dazu in seiner Taufe hat. Hier hat sich also auch, das ist der Sinn, die Papstkirche die richtige Praxis bewahrt: da gestattet sie auch den Laien das, was das Evangelium sie tun heißt und zu tun berechtigt. Ebenso aber ist es auch da, wo es der Papst nicht gestatten will.

Es ergibt sich aus alledem zugleich[1], daß man das Wort »Evangelium« schon in diesen Schriften der ersten Zeit Luthers nicht nur in dem engen Sinn nehmen darf, den man — ich nehme mich nicht aus — in den letzten Jahrzehnten zunächst allein darin fand, in dem Sinn der Botschaft von der unverdienten, in Christus erschienenen und bezeugten Heilsgesinnung Gottes. Das Evangelium enthält den ganzen Inhalt der göttlichen Offenbarung, wie er in der h. Schrift vorliegt: es entscheidet mit einem einzigen sicheren Wort auch über die praktischen Fragen der christlichen Lebensordnung, über Zölibat und Gelübde, das Recht der Kindertaufe, Gewalt und Pflicht der weltlichen Ordnung und über die Probleme der Theologie, wie die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament. Es kommt durchaus nicht nur auf das an, was praktisch für das Heilsleben wertvoll ist: hat Gott etwas in der Schrift klar bezeugt, so ist es Autorität für uns, ob es uns praktisch hilft oder nicht. So ist es durchaus auch hier: das Evangelium verlangt einfach Gehorsam, Anerkennung.

Man sieht, die Sache liegt doch anders als bei Drews. Er faßt eigentlich nur das Recht der Obrigkeit ins Auge und läßt

[1] Zum folgenden vgl. namentlich die Arbeiten von Tröltsch und zuletzt O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus 1, 69 ff. Natürlich kenne ich so markante Stellen wie die Vorrede zu den Predigten über den ersten Petrusbrief (WA. 12, 259) wohl. Aber sie entscheiden nicht allein. Das Evangelium, das in der h. Schrift, dem Wort Gottes enthalten ist, gibt eben diesem Wort die höchste Autorität auch für andere Dinge, die es neben dem reinen Evangelium enthält. Und zwischen Evangelium, Wort Gottes und h. Schrift macht Luther keinen klaren und durchgängigen Unterschied. Er spricht vom Evangelium auch da, wo nur die h. Schrift gesagt werden dürfte.

es bei Luther viel zu subjektiv begründet sein: es stehe, meint er, nur der wahrhaft gläubigen, einer wirklich christlichen Obrigkeit zu. Und er ist der Ansicht, daß Luthers weltunerfahrener Optimismus damals wirklich die Zuversicht gehegt habe, der Adel sei von seinem Evangelium innerlich überzeugt und sein treuer Anhänger, oder wenigstens würde er es noch. Nach dem, was sich jetzt für uns ergeben hat, sind Optimismus oder Pessimismus keine Momente, die für Luthers Grundanschauung in Betracht kommen. So optimistisch seine Stimmung damals in mancher Beziehung gewesen ist, so großen Erfolg er sich für die nächste Zeit versprochen haben mag, seine Grundgedanken bleiben doch genau dieselben wie später, da die Entscheidungen des Jahrs 1521 jene Hoffnungen ein für allemal entwurzelt haben. Denn sie sind nicht gebaut auf die Gläubigkeit des Adels, sondern auf die verpflichtende Forderung des Evangeliums, die ihm einfach vorgehalten werden muß, ob er danach tun will oder nicht. Drews ist nicht genug von der modernen Anschauung und Betrachtungsweise losgekommen[1].

## IV.

Welcher Art sind nun die Aufgaben, die Luther der weltlichen Obrigkeit auf diesem Gebiet zuweist? Zum erstenmal gibt er darüber ausführlichere Auskunft im Sermon von den guten Werken[2]. Der Ausgangspunkt ist durchaus das Verderben, das zurzeit durch die geistliche Obrigkeit über die Christenheit gebracht wird, durch ihre Versäumnisse wie ihre Mißbräuche, wobei nicht nur — das wäre das mindeste — das Geld der Christenheit nach Rom gezogen, sondern vor allem, durch das römische System der Pfründenverleihung, der geist-

[1] Hermelinks Aufsatz geht auf die Frage der Pflicht und des Rechts der weltlichen Obrigkeit nur andeutungsweise ein. Aber er steht meiner Auffassung viel näher als Drews. Rieker erst recht; denn wenn er auch bei der Charakteristik der Schrift An den Adel (S. 64) weder die Pflicht in erste Linie stellt, noch den Zusammenhang mit der Anerkennung des Evangeliums als der absoluten Norm hervortreten läßt, so tut er das doch später (S. 109—114) bei der Schilderung der reformatorischen Gesamtanschauung. Gerade er hat unter den Neueren vor allem wieder den Gesichtspunkt betont, daß es sich im alten Protestantismus nicht um das Recht und die Macht der Obrigkeit, sondern um ihre Pflicht gehandelt habe. So auch W. Köhler a. a. O.

[2] WA. 6, 256—263.

liche Dienst aller Stufen verwüstet und das Volk versäumt, der Glaube verstört und alles, was für die geistliche Versorgung der Gemeinden bestimmt ist, dem schlechtesten Volk der römischen Kurie zugewendet, mit dem allem aber Gottes Ehre gelästert und die Christenheit an Leib und Seele verdorben wird (257 7—26). Es handelt sich also vor allem um die Praktiken der römischen Kurie. Aber die Bischöfe und Prälaten im Land machen sich mitschuldig: sie fürchten sich vor dem Papst und tun darum nichts dagegen (257 32. 33), und schließlich treiben es ihre Offiziale und anderen Amtleute gerade so (262 11—17).

Gegen das alles müssen die Christen auftreten, zuerst mit Gebet Gottes Hilfe anrufen, dann aber auch mit der Hand dazu tun, den Kurtisanen und römischen Briefträgern die Straße niederzulegen und ihnen mit vernünftiger sanfter Weise die Wahl zu lassen, entweder bei den Pfründen, die ihnen von Rom zugewandt werden, auch den geistlichen Dienst zu versehen, oder sich vom Papst speisen zu lassen (257 33—258 5). Vor allem aber hätte, da von einem Konzil nichts zu hoffen ist, die weltliche Gewalt zu helfen: Könige, Fürsten, Adel, Städte und Gemeinden müßten diesem Verderben entgegentreten, ihre Untertanen mit dem Schwert schützen, die Uebeltäter strafen, die Lästerung und Schmach göttlichen Namens hindern und durch alles das die Christenheit bessern (259 1—3. 258 6—8. 21—27). Sie hätte insbesondere auch den Offizialen ihr Treiben mit dem Schwert zu legen, weil da kein anderes Mittel hilft (262 17. 18).

Hier ist klar — und die Parallele zu der Aufgabe aller Christen macht es noch besonders deutlich —, was Luther der weltlichen Obrigkeit in diesen Dingen zuweist: nicht an positive kirchliche Reformen und Neuschöpfungen ist gedacht, sondern lediglich an Abwehr: den Fremden, den Römern die Pforten schließen, den Einheimischen gebieten, ihr schädliches Treiben einzustellen, und damit den Bischöfen Mut machen, wieder ihre Pflicht zu tun. So wird die Quelle des religiösen Verfalls verstopft und der Lästerung des göttlichen Namens ein Ende gemacht; so kann das Evangelium wieder in die Stelle einrücken, die ihm gebührt.

Ebenso steht es in der Schrift An den Adel. Auch hier tritt schon im Eingang als die Aufgabe, um die es sich jetzt handelt, hervor: das Verderben, das von den Romanisten

kommt, aufzudecken, ihm zu wehren und so Besserung zu schaffen (406 21—407 8).

Schon der Sermon von den guten Werken hatte die Aufgabe der Obrigkeit vor allem nach Röm. 13 4 bestimmt: es ist ihr Beruf, die Untertanen zu schützen, Dieberei, Räuberei, Ehebrecherei zu strafen. Darin liegt eben, daß sie in erster Linie eindämmende Bedeutung hat. Ihr Schutz vollzieht sich im Abwehren und Strafen, und beides schafft dann die Besserung der Christenheit.

Ganz ebenso und wiederum auf Grund von Röm. 13 4, nur noch deutlicher und ausführlicher, wird ihr Amt in der Schrift An den Adel bestimmt: die Uebeltäter zu strafen, die Untertanen gegen alle Unbill zu schützen, den Frieden, die Ordnung, das Recht zu wahren (409 1 f. 7. 17. 36. 428 1 f. u. ö.). Der Gedanke, daß sie auch die göttliche Ehre gegen Lästerung zu schützen, diese Lästerung also selbst auszutilgen habe, tritt nicht mit derselben Schärfe, wie im Sermon von den guten Werken hervor, klingt aber doch an (436 28—31), vor allem auch darin, daß sie durch ihr Walten die göttlichen Gerichte fernzuhalten habe, die sonst über die Christenheit kämen (448 31 ff. 450 17 ff. 451 29 ff.). Und ebenso tritt die religiöse Seite ihrer Aufgabe darin hervor, daß sie der Verführung der Seelen entgegenzutreten hat (410 25—27. 446 11—15). Mit alle dem wehrt sie dem Verderben der Christenheit und bessert ihre Zustände (407 7. 409 11—16. 410 6 f.). Ihre Gewalt ist also Schutz- und Strafgewalt mit dem Zweck der Besserung.

Nicht anders ist es auch in der Schrift An den Adel in bezug auf das Gebiet, das wir heute als kirchlich bezeichnen. Die herrschende Anschauung findet hier der weltlichen Obrigkeit die Aufgabe ganz umfassender Reform zugewiesen. Ich halte das aber für einen Irrtum. Auch hier geht Luther nicht über jene Abwehr hinaus.

Ganz klar ist dies da, wo es sich um Maßregeln gegen die finanzielle Ausbeutung der deutschen Nation und ihrer Kirchen handelt (z. B. 419 9 ff. 28 ff. 421 16 f. 427 13 ff. u. s. f.). Schwieriger liegt die Sache von da an, wo Luther die Vorschläge für die Reformen macht, die die weltliche Gewalt oder ein gemeines Konzil treffen sollten (427 30 ff.). Denn er scheidet durchaus nicht immer ausdrücklich zwischen dem, was die eine oder die andere Instanz tun solle. Ist es also für uns überhaupt möglich, seine Gedanken darüber festzustellen?

Voran stehen die finanziellen Fragen. Hier ist es nun wiederum Sache des Reichs und seiner Stände, gegen den Bruch der Verträge und die Räubereien, die das Papsttum damit treibt, Schutz zu bieten (427 35 ff. 428 23 ff.), die Appellationen nach Rom und die Schinderei der Offiziale in Deutschland abzutun und die geistliche Gewalt auf das Gebiet der geistlichen Dinge zu beschränken, von dem der weltlichen aber fernzuhalten (430 5 ff. bes. 17 ff.), die greulichen Eide zu verbieten, mit denen sich die Bischöfe dem Papst verpflichten müssen; denn auch sie sind eitel Gewalt, Räuberei und Tyrannei, die nur die rechte Gewalt der Bischöfe hindern sollen (433 10 ff. bes. 22 ff.). Unter demselben Gesichtspunkt des Raubs und der Gewalt erscheint die päpstliche Oberherrschaft über Neapel, Sizilien und den Kirchenstaat. Der Kaiser soll also dem Papst seine angemaßte Herrschaft nehmen und ihn auf Bibel und Gebetbuch beschränken (435 3 ff.).

Mit dem 11. Punkt der Vorschläge (435 25 ff.) beginnt ein anderes Gebiet. Es handelt sich nicht mehr darum, den Papst und die geistliche Gewalt vom weltlichen Gebiet fernzuhalten, sondern um Reformen der Lebensweise des Papstes und seines Hofes, des religiösen Volkslebens und des Mönchtums, die Lebensordnung des Klerus, den Zölibat u. ä., die Pfarrwahl, die Beichtreservationen, Jahrtage, Seelenmessen, Begängnisse, die Uebung des Banns und anderer kanonischer Strafen, die Einschränkung der Feste, die Aenderung der Ehehindernisse, die Aufhebung der wilden Kapellen, der gestifteten Messen, der Bruderschaften. Auf diesem ganzen Gebiet innerkirchlicher Reformen wird nun dreimal das Konzil als die Instanz aufgerufen, der die Besserung obliegt: 436 37 gegen die antichristliche Hoffart des Papstes, 441 26 und 442 1 gegen den Zölibatszwang der Pfarrgeistlichen. Man wird daraus schließen dürfen, was ja schon an sich am nächsten liegt, daß Luther die Reform aller dieser Ordnungen dem Konzil zuzuweisen gedenkt.

Indessen, da wo Luther von dem geistlichen und weltlichen Schaden der vielen Feiertage spricht, sagt er: was wider Gott sei und den Menschen an Leib und Seele schade, könne und müsse durch Gemeinden, Räte und Obrigkeiten auch gegen Päpste und Bischöfe abgetan werden (446 11—18). Man kann das unmöglich nur auf diese Feiertage beziehen; es ist ganz allgemein gesagt und zeigt, wie mir scheint, deutlich, daß überall

im Hintergrund der Gedanke steht: tut das Konzil seine Pflicht nicht, so müssen die weltlichen Obrigkeiten eingreifen, denn es handelt sich um eine Frage des allgemeinen Wohls. Aber das Konzil steht doch in erster Linie: eine allgemeine Reform kann nur von ihm kommen. Und vor allem ist auch hier wieder auf die negative Fassung zu achten: das Widergöttliche und Schädliche *abtun*! Auch hier wieder denkt Luther also in erster Linie daran, daß der Tyrannei und dem gemeinschädlichen Wirken des Papstes *gewehrt* werden müsse, also nicht an Reformen, die eine positive Neuordnung einschlössen.

In diese Gruppe innerkirchlicher Reformen ist aber auch ein Punkt hineingestellt, der seiner Natur nach nicht mit der geistlichen Obrigkeit zusammenhängt, die Abschaffung des Bettels (Nr. 21); da werden denn auch sofort die *Städte* aufgerufen, zu helfen. Und wenn im Anschluß an die Bruderschaften von den päpstlichen Ablaß-, Butter- u. a. Briefen und den Dispensen des Papstes die Rede ist und die Vertreibung der päpstlichen Botschafter verlangt wird, die sie ins Land bringen und um teures Geld verkaufen, Eide auflösen, Unrecht zu Recht machen, (453$_3$ ff.), so liegt hier natürlich, wenn es auch nicht besonders hervorgehoben wird, eine Aufgabe der weltlichen Gewalt vor; das schlägt ja ganz in ihre Sphäre ein: Schutz der Untertanen gegen Rom.

Mit Nr. 24 treten wieder andere Fragen auf: die Wiedervereinigung mit den Böhmen, die Reform der Universitäten[1], die translatio imperii. Da wird für den ersten Punkt vorgeschlagen, daß der Kaiser und die Fürsten einige verständige Bischöfe und Gelehrte nach Böhmen schicken möchten, die die Verhältnisse zunächst untersuchen und dann mit Wissen des Papstes praktische Versuche machen sollten. Die eigentliche Führung der Verhandlungen wird also geistlichen Personen, vermutlich Mitgliedern des Konzils, überlassen. Kaiser und Fürsten haben nur die Auswahl der rechten Personen zu treffen und vor allem und unter allen Umständen die Einmischung der Kardinäle, Legaten und Ketzermeister zu verhindern (455$_{26}$ ff.).

Dagegen ist nicht gesagt, wem die Reform der Universitäten zugedacht wird: Papst und Kaiser stehen hier noch neben einander (458$_{38}$), aber ohne daß von ihnen etwas Bestimmtes erwartet würde. Nur da, wo verlangt wird, daß nicht jedermann

[1] Sie fehlt in der 1. Ausgabe.

zu den Universitäten solle ziehen dürfen, sondern nur die geschicktesten Leute, die vorher in den anderen Schulen erzogen worden seien[1], nur da weist er die Ueberwachung dieser Maßregel den Fürsten oder Stadträten zu, die — so wird man ergänzen dürfen — eine Universität oder eine Schule in ihrem Bereich haben.

Mit Nr. 26 sind die »geistlichen Gebrechen«, d. h. diejenigen Punkte erledigt, die nach dem bisherigen Recht geistlich gewesen waren, also das Papsttum, die Hierarchie und die Universitäten angingen. In Nr. 27 f. kommen noch eine Anzahl weltlicher Angelegenheiten zur Sprache, der Kampf gegen Luxus, Spezereien, Zinskauf, Monopole, Fressen und Saufen, Frauenhäuser und dagegen die Beförderung der Eheschließung. Daß wir hier in der eigentlichen Sphäre der weltlichen Obrigkeit stehen, braucht nicht erst gesagt zu werden. Hier tritt denn auch vor allem ihre Besserungspflicht deutlich hervor. Daher wird sie hier bei den meisten einzelnen Punkten genannt (466 3 f. 32 kann nur auf die weltliche Obrigkeit gehen; 467 12. 22. 27 f. 32. 468 22 ff. 28).

So ergibt sich denn als die Aufgabe, die Luther der weltlichen Obrigkeit auf dem bisher als kirchlich in Anspruch genommenen Gebiet zuschreibt, folgendes. Sie hat die Grenze zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre so zu ziehen, wie sie nach Gottes Wort besteht; sie muß also die geistliche Gewalt, insbesondere das Papsttum, ganz aus dem weltlichen Gebiet entfernen, ihre Räubereien ein für allemal unmöglich machen, auch diejenigen Inhaber der geistlichen Gewalt selbst, die ihren Beruf recht nach dem Evangelium erfüllen wollen, gegen das Papsttum schützen. Sie muß aber auch dem religiösen Verderben, das vor allem von Rom kommt, der Lästerung Gottes, die von dort ihren Ursprung nimmt, wehren und die Seelen davor schützen, daß sie unter dem Regiment des Papstes Schaden leiden; sie muß mit einem Wort die Waffe, die ihr von Gott gegeben ist, vor allem dazu gebrauchen, um die Quelle und Macht des religiösen und kirchlichen Verderbens, das Papsttum, extra statum nocendi zu setzen.

Damit dürfte der entscheidende Gesichtspunkt festgestellt sein. Es handelt sich nicht um Kirche und Staat; das ist ein

[1] Man denke an die Reform des Schulsystems, wie sie von dem Hieronymus-Kollegium der Brüder des gemeinsamen Lebens in Lüttich ausgegangen ist.

modernes Problem, weil der Begriff Staat ebenso modern ist, wie der der Kirche in unsrem Sinn, der ihm entspricht. Es handelt sich auch nicht darum, wie weit die weltliche Obrigkeit am Kirchenregiment in unsrem heutigen Sinn beteiligt sein dürfe, sondern darum, ob die weltliche Obrigkeit, die nach dem Evangelium regieren will, an dem sogenannten geistlichen Stand und seinen Ansprüchen Halt machen oder ihre Gewalt auch gegen ihn kehren solle, wenn er mit seinen Ordnungen und Maßnahmen die Christenheit ins Verderben führt.

Dieselben Grundgedanken, wie in den beiden Schriften des Jahres 1520, treten auch in der Treuen Vermahnung von der Grenze der Jahre 1521/2 hervor[1]. Die Lage hat sich inzwischen verändert. Das Wormser Edikt hat die Hoffnung auf ein Konzil und die Hilfe des Reichs zerstört. Die große Menge der Fürsten hat sich in ihrer ganzen Gottfeindlichkeit gezeigt. Dafür taucht jetzt die Gefahr auf, daß die Mächte der Tiefe, der gemeine Mann, sich gegen den geistlichen Stand wenden und das stürmische Verlangen weiter Kreise des ausgehenden Mittelalters erfüllen, die Pfaffen erschlagen könnten; also statt der Eindämmung der wirklich schuldigen Elemente durch die weltliche Obrigkeit eine allgemeine hussitische Revolution auch gegen die Unschuldigen.

In der Auseinandersetzung mit dieser Lage treten bei Luther wieder die beiden Linien hervor: Recht und Pflicht jedes Christen, alle Schäden des kirchlichen Systems mit Wort und Schrift zu bekämpfen, und Recht und Pflicht der weltlichen Obrigkeit, gegen die Pfaffen, d. h. wieder gegen den Papst und den ganzen geistlichen Stand, zur Tat zu schreiten, wo sie von ihrer Verführung, Missetat und Tyrannei nicht lassen wollen. Es ist wiederum dieselbe, vor allem abwehrende Gewalt der Obrigkeit, von der wir wissen. Es genügte nach Luthers Ansicht, wenn die Obrigkeit dieses Treiben mit Worten verböte und darüber (d. h. über ihrem Verbot) mit Gewalt hielte. Hauen und Stechen brauchte es nicht (680$_{6}$—$_{15}$). Der Einzelne mag versuchen, ob er die Obrigkeit dazu bringen könne, das zu tun.

[1] WA. 8, 676 ff. Auch die Schrift gegen Ambrosius Catharinus (WA. 7, 698 ff.) wäre hier heranzuziehen. Der Kürze halber kann ich von ihr absehen, da sie eben nichts Neues enthält.

Wenn sie aber nicht will — und es liegt jetzt am Tage, daß die meisten nicht wollen —, so darf der Einzelne auch nicht wollen, d. h. auch nicht zur Tat der Abwehr schreiten (680$_{27}$ ff.). Dann muß er sich auf die Mittel beschränken, die in der Rechtssphäre des Einzelnen liegen: Gebet, Polemik in Wort und Schrift und Enthaltung von den papistischen Werken (682$_{13}$ ff.). Unter dieser Tätigkeit wird das Papsttum als System in kurzer Zeit — Luther rechnet mit zwei Jahren — von selbst zusammenbrechen. Denn in solchem Tun des Einzelnen wirkt der Hauch des Mundes Christi, der nach Dan. 8 und II. Thess. 2 den Antichrist »ohne Hand« zerstören wird. Gerade im Licht dieser Weissagung wird es deutlich, daß das gegenwärtige Verhalten der Obrigkeiten Gottes Werk selbst ist. Sie sind freilich damit nicht entschuldigt, sie müßten einfach ihre Pflicht erfüllen; aber Gott hat sie offenbar in verkehrten Sinn gegeben zur Strafe ihrer eigenen Sünde, und so führt er nun sein Werk so hinaus, wie es geweissagt ist, ohne sie, durch den Hauch seines Mundes. Es ist, so wird man sagen können, wie bei Pharao: er widersetzt sich Gottes Willen, wird zur Strafe dafür verstockt, und nun bringt Gott selbst seine Sache um so wunderbarer zum Ziel.

Der Grundgedanke dieser Schrift über die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit in kirchlichen Dingen ist also derselbe, wie in den beiden älteren Schriften. Ueberall handelt es sich nur darum, das Papsttum und den geistlichen Stand in seine Grenzen, an seinen geistlichen Beruf im Sinn des Evangeliums zu verweisen, seine Tyrannei, sein Treiben, wie es früher gezeichnet worden ist, zu verhindern[1]. Was in der Schrift An den Adel an Vorschlägen für die kirchlichen Reformen im einzelnen vorgetragen und zunächst dem Konzil zugewiesen war, bleibt ganz außer Betracht.

Eine Anzahl anderer Aeußerungen aus der letzten Wartburgzeit und den ersten Zeiten nach der Rückkehr bestätigen und ergänzen das. Schon in der Schrift De abroganda missa privata[2] hatte er am Schluß die Hoffnung ausgesprochen, daß seine Brüder im Augustinerkonvent unter dem Schutz des Kurfürsten das Angefangene vollenden,

[1] Ich habe noch in meinem „Luther und Karlstadt“ S. 91 viel zu sehr an positive Reformen gedacht.

[2] WA. 8, 475$_{30}$ ff.

d. h. wie bisher sich der papistischen Messe enthalten und ohne Zweifel auch die Feier der evangelischen Messe in ihrem Haus einführen könnten. Was dabei der Schutz des Kurfürsten zu bedeuten hatte, ist aus dem Bisherigen klar genug: sie sollen gedeckt sein gegen die Maßregeln der Papisten. An positive Mitarbeit denkt Luther dabei nicht. Wenn der Kurfürst in seiner für Luther bestimmten Instruktion vom Ende Februar 1522 die Sorge ausgesprochen hatte, daß er bisher den Wittenberger Vorgängen gegenüber zu wenig getan haben möchte[1], so antwortet Luther: im Gegenteil, er habe zu viel getan und solle gar nichts tun, d. h. er hätte die Dinge einfach gehen, nach seinem späteren Ausdruck die Geister aufeinander platzen lassen sollen[2]. Luther ist vollkommen zufrieden, daß er die Requisitionen des Reichs und der Hierarchie immer wieder abgelehnt hatte. Das Weitere, das Positive soll allein durch das Wort, also die Gläubigen selbst, besorgt werden[3].

Dieser Grundsatz, daß alles nur durch das Wort gemacht werden dürfe, wiederholt sich in den Briefen nach der Rückkehr[4], und auch hier wird deutlich, was Luther von der weltlichen Gewalt allein erwartet. In einem Brief vom 26. März 1522[5] antwortet er auf eine Anzahl Fragen, die ihm Hausmann in Zwickau vorgelegt hatte, über praktische Dinge wie Begräbnisse, Beichte, die Predigten und Privilegien der Minoriten. Er weist ihn dabei an, lediglich mit dem Wort zu handeln, wie Christus und die Apostel. Nur wenn die Minoriten etwas täten, was man von ihnen nicht ertragen dürfe, müßte der Rat einschreiten. Wollten sie auf den nicht hören, so solle man sie schreien und toben lassen. Also auch hier: die Obrigkeit hat Lästerungen des Evangeliums abzustellen oder Gewalttaten des geistlichen Standes zu verhindern; sie hat also ihre Hand über den Fortgang der evangelischen Sache zu halten, weiter nichts. Und doch handelt es sich hier um einen städtischen Rat, dem, wie wir sehen werden, Luther sonst damals viel wei-

[1] Enders 3, 292 $_{13}$ ff.

[2] D. h. er hätte der Wittenberger Bewegung auch nicht mit Verboten entgegentreten sollen. Die Auslegung von Hermelink 298 A. 3 halte ich ebensowenig für richtig, wie die von Drews 83 u.

[3] In solchen Stellen liegt das Recht der Ausführungen von Drews.

[4] Enders 3, 312 $_{18}$ ff. 319. 320 f. De Wette 2, 154 f.

[5] Enders 3, 320 f.

ter reichende Gewalt in kirchlichen Dingen zuschreibt, als dem Landesherrn.

Von der sonst so bedeutsamen Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« (1523)[1] kann ich hier in der Hauptsache absehen: sie ist oft genug analysiert worden. Sie enthält aber auch nichts, was der Meinung dienen könnte, daß Luther damals wenigstens der fürstlichen Obrigkeit irgendwelche positive Einwirkung auf die inneren kirchlichen Verhältnisse zuerkannt hätte: auch unter den Pflichten eines rechten Fürsten, wie sie im Schlußabschnitt zusammengestellt sind, steht nichts derart[2].

Dagegen sei noch ein Wort gesagt von Luthers Haltung dem Wittenberger Allerheiligenstift gegenüber[3]. Luther sah bekanntlich in der Messe darum eine offenbare Lästerung Gottes, weil in ihrem Kanon der Grundgedanke des Evangeliums, daß Christi Opfer allein uns die Versöhnung gebracht habe und wir darum seine Gnade nur im Glauben hinnehmen könnten, verkehrt sei, und die Messe Gott erst wiederum versöhnen wolle durch ihr Opfer. Im Wittenberger Stift aber wurden diese Messen von einer Partei noch fortgeführt. Da hat nun Luther seit 1523 zuerst die Stiftsherren des öfteren ermahnt, zugleich aber auch sich an den Kurfürsten gewandt: einmal leben die altgläubigen Stiftsherren in öffentlicher Unzucht, sodann aber halten sie nach wie vor die Messe. Gegen beides muß er als christliche Obrigkeit einschreiten, eben weil es öffentliche Sünden und Greuel sind, die in der Christenheit nicht geduldet werden dürfen[4]. Der

[1] WA. 11, 245 ff. Vgl. auch das Schreiben an den Herzog von Savoyen vom Sept. 1523 (Enders 4, 226 f.).

[2] Ich möchte nur ein Mißverständnis Hermelinks hier zurückweisen. S. 290 f. findet er Widersprüche in Luthers Urteil über die Fürsten: nach einzelnen Stellen des zweiten Teils sei ein weltlicher Fürst als solcher Gottes Feind; nach dem dritten könne er sehr wohl ein Christ sein. Aber 267 25 ff. ist ein Wortspiel: die Fürsten machen sich ihres Namens „weltliche Fürsten" würdig. Indem sie dem Evangelium entgegentreten, sind sie wirklich „weltlich", nicht im staatsrechtlichen, sondern im religiösen Sinn, so wie die Welt ist, Gottes Feindin.

[3] Vgl. J. Köstlin, Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg S. 95 ff. Drews 84 ff. WA. 18, 8 ff., wo das ganze Material übersichtlich zusammengestellt ist.

[4] Vgl. namentlich auch die Schrift „Vom Greuel der Stillmesse". WA. 18, 22 ff. in der Vorrede und am Schluß S. 36 26 ff.

Kurfürst muß also die Stiftsherren einerseits zur Ehe zwingen und andrerseits ihnen die Fortsetzung der Messe dadurch unmöglich machen, daß er die erledigten Kanonikerstellen nicht oder nur mit evangelisch gesinnten Männern besetzt. Da aber der Kurfürst sich dieser Forderung nicht fügte, ging Luther von vornherein zugleich mit der Predigt vor. Rat und Universität schlossen sich seinen Aufforderungen an die Stiftsherren an, und diese gaben schließlich nach.

Hier stehen sich nun, wie es scheint, zwei Aeußerungen Luthers gegenüber: nach der einen hat der Kurfürst in diesen Dingen nichts zu gebieten[1], nach der andern ist er verpflichtet, einzuschreiten. Die Art, wie Drews diesen scheinbaren Widerspruch lösen will — das eine Mal versetze sich Luther in die Gewissenslage der Stiftsherren, das andere Mal in die des Landesfürsten — trifft m. E. den Kern der Sache nicht. Vielmehr liegt es wohl so: der Kurfürst hat hier nicht zu gebieten, wohl aber zu verbieten. Die Stiftsherren hatten sich darauf berufen, der Kurfürst verbiete die Einstellung der Messen, gebiete ihre Fortsetzung. Darauf antwortet Luther, hier gelte kein Gebot oder Verbot des Kurfürsten. Hier gelte vielmehr nur der Wille Gottes, die Lehre Christi und der Glaube. Den habe der Fürst einfach anzuerkennen; wenn er anders verfahre, so müsse man Gott mehr gehorchen als den Menschen. Dann aber hält er dem Kurfürsten die andere Seite vor: als christlicher Fürst müsse er Greuel und Lästerungen in seinem Lande austilgen. Also wiederum die vorwiegend negative Aufgabe der weltlichen Obrigkeit.

Wenige Jahre nachher hat Luther ganz dieselben Grundsätze auch gegen die Altenburger Stiftsherren zu wenden gehabt. Sie hatten seiner Forderung, die Messen u. ä. einzustellen, seinen eigenen Grundsatz entgegengestellt, man dürfe niemand zum Glauben und zum Evangelium zwingen,

[1] Vgl. bes. De Wette 2,355 ff. *Euer Liebe weiss auch wohl, dass hierauf nicht zu antworten ist, dass der Kurfürst gebiete oder nicht gebiete, zu tun oder zu ändern. Ich rede itzund mit eurem Gewißen: was gehet uns der Kurfürst in solchen Sachen an?* Es folgt Act. $5_{29}$. Gal. $1_8$. Also der Kurfürst darf hier nicht gebieten zu tun oder verbieten zu ändern. Dazu vgl. Luthers Predigt vom 1. August 1523 (WA. $12,649_{18}$ ff.): *Sie dorf'en sich auch nit damit entschuldigen, das es der Churfurst gebeut nicht anders zu machen und halden wie es langst gwessen. Was fragen wir nach ihm? er hat nit weiter zu gebitten, den in weltlichen Sachen* usw.

und die Fürsten hätten nur in äußeren Dingen zu gebieten. Darauf antwortet Luther in einem Brief an Spalatin, das sei eine völlige Umkehrung der Sache: gerade sie zwängen ja die Leute nicht nur zu äußeren Greueln, sondern auch zu innerem Unglauben und Gottlosigkeit. Die sächsischen Fürsten aber zwängen nicht zum Glauben und Evangelium, sondern verböten nur äußere Greuel. Oeffentliche Sünden wie Meineide und offenkundige Lästerungen des göttlichen Namens zu verhindern, sei ihre Pflicht. So habe auch Christus die Käufer und Verkäufer mit Geißeln aus dem Tempel getrieben[1]. In einem zweiten Brief, an den Kurfürsten selbst[2], wiederholt er diese Grundsätze und fügt nur hinzu: wenn die Stiftsherren aus eigener Kraft und Vermögen weiterleben und ihre Greuel fortsetzen könnten, so wäre der Kurfürst entschuldigt. Da sie aber ohne seinen Schutz und ohne daß er sie wie bisher mit Zinsen und Gütern versorge, gar nicht bestehen könnten, so müßte er vor Gott die Verantwortung für jene Greuel tragen. Er müsse ihnen also verbieten, öffentliches Aergernis zu geben, Gott und seinem Evangelium Schmach und Spott zu bieten, andere Seelen zu verderben und Land und Leuten zu schaden: wollten sie ihre Lästerung nicht abstellen, so müßten sie wenigstens gezwungen werden, ihr Tun heimlich und ohne Aergernis zu halten.

So werden also diese Grundsätze auch in Zukunft vertreten. Aber für die Jahre 1520 f. ist das bezeichnende das, daß sich darin die Aufgabe der christlichen Obrigkeit im wesentlichen erschöpft[3].

## V.

Ich habe in meinem Luther und Karlstadt zu zeigen versucht, daß Luther auf der Wartburg für die Umgestaltung der kirchlichen Dinge auf neue Gedanken gekommen sei. Er richtet sich auf die neue Lage ein, daß weder Konzil noch weltliche Obrigkeit zu gewinnen, vielmehr beide Mächte der

[1] Enders 5, 271 $_{23}$ ff.

[2] De Wette 3, 88 ff.

[3] Hermelink 291 meint, Luther werde, wie später, Ende 1523, so schon 1520 der Meinung gewesen sein, die weltliche Obrigkeit „als Repräsentantin ihrer christlichen Untertanen“ habe die Geistlichen zu berufen und das Kirchengut für Schul- und Armenzwecke zu verwalten.

alten Ordnung, Papsttum und Kaisertum, gegen das Evangelium sind. So taucht jetzt bei ihm der Gedanke auf, den man mit Luther selbst so bezeichnen könnte: auszugehen aus Babylon und nach Jerusalem zu ziehen[1], d. h. sich durch Separation von der päpstlichen Hierarchie loszumachen und rein unter das Wort Gottes zu stellen.

Er war auf der Wartburg bald von den mannigfachen Erwägungen seiner Wittenberger Freunde unterrichtet worden und schloß sich ganz ihren Plänen an. Am 1. Aug. 1521 schrieb er Melanchthon, die Erneuerung der Stiftung Christi in der Feier des Abendmahls, die sie vorhätten, entspreche ganz den Plänen, die er für seine Rückkehr gehegt habe, und auch er werde von jetzt ab niemals mehr eine Privatmesse lesen. Das schlug ein. Am 29. Sept. tat Melanchthon, der Laie, den entscheidenden Schritt: mit seinen Schülern nahm er in der Pfarrkirche das Abendmahl in der Form der Stiftung Christi, d. h. mit der laut gesprochenen Verheißung der Einsetzungsworte und mit dem Kelch. Und in den ersten Tagen des Oktober begannen die Augustiner, vor allem Zwilling, den praktischen Kampf gegen die Messe als Opfer. Die Priester wurden aufgefordert, keine mehr zu halten, das Volk, ihr nicht mehr beizuwohnen. Die Augustiner selbst stellten ihre Messen vollständig ein, da ihnen der Prior nicht gestattete, ihre Zahl zu beschränken und dann den Rest als Kommunionen zu begehen.

Damit hatte die Separation des evangelischen Kreises vom alten Sakralwesen begonnen. Die alte Pfarrmesse, auch sonstige Messen gehen in der alten Form weiter, aber die evangelisch Gesinnten halten sich ferne, hören nur noch evangelische Predigten und lassen sich in ihrem eigenen Kreis das Sakrament nach Christi Stiftung reichen. Sie stellen sich nun auch in ihrer Gemeinschaft ganz unter das Evangelium. Neben der Gemeinde der alten päpstlichen Ordnungen erhebt sich eine neue, evangelische.

Da führt Karlstadt durch seine Weihnachtsmesse im Allerheiligenstift eine neue Wendung herbei[2]. Er will es nicht

[1] Von beider Gestalt usw. WA. 10 b, 39 13–15.

[2] Hiefür und für das folgende s. Luther und Karlstadt S. 43 ff. Ich wiederhole natürlich nur, was für die Frage, die ich hier verfolge, unentbehrlich ist.

mehr dabei bewenden lassen, daß die Befreiung vom Opfer nur für die ausgesprochenen Anhänger des Evangeliums eintrete und daß sie dadurch mit ihren Kommunionsfeiern in den Winkel gedrückt würden: er will die große Gemeindefeier selbst reformieren und so die Evangelischen zu ihr zurückführen. Er bricht die Stücke, die das Opfer enthalten, aus der Messe heraus und fügt ihr die evangelische Kommunion mit laut und deutsch gesprochenen Einsetzungsworten und dem Kelch ein. Das hatte er im Allerheiligenstift begonnen, aber in der Pfarrkirche wiederholt, und seine Anhänger, Zwilling u. a. hatten es, offenbar im Einverständnis mit ihm, auch in benachbarten Orten fortgesetzt. Ueberall hatte sich das Volk zu diesen neuen Feiern gedrängt, zumal da vorherige Beichte dabei ausdrücklich nicht mehr verlangt wurde. Aber dabei war die Willkür und Mannigfaltigkeit der Aenderungen in der Feier der Messe so gesteigert worden, daß schließlich der Rat einschritt und eine Regelung des Gottesdienstes für die ganze Pfarrkirche veranlaßte. Dabei ging nun auch Melanchthon mit, und so wurde in der Ordnung vom 24. Jan. 1522 die Messe Karlstadts in allen Hauptpunkten eingeführt. So bestand jetzt wieder nur e i n e Gemeinde und nur e i n Gottesdienst, die gereinigte Messe mit reichen Zeremonien, aber auch mit dem Kelch.

Allein diese Wendung fand nicht Luthers Billigung. Gerade die Entwicklung, die die Dinge vorher genommen hatten, hatte seinen Gedanken entsprochen: da hatten — so sah ers an — die Gläubigen ihr Leben einfach auf das Evangelium gebaut, das ihnen in Predigt und Sakrament verkündigt wurde. Das Abendmahl war für sie keine äußere Sitte, sondern das Mahl der bekümmerten Gewissen gewesen, das man aus innerem Bedürfnis aufsuchte. Alles hatte an den unsichtbaren Gütern und Kräften gehangen, die das innere Leben des Glaubens und der Liebe zeitigen sollten. Die große Menge hatte daneben ihren Gottesdienst der äußeren Formen behalten. In ihr waren verschiedene Elemente bei einander gewesen[1]: Papisten, die sich dem Evangelium widersetzten, Gleichgültige, die sich dem äußeren Zwang fügten

[1] Ich habe dabei nicht nur die Wittenberger Verhältnisse im Auge. Luther und Karlstadt S. 109, Abs. 2 hätte ich zu den Schwachen und Altgläubigen die äußerlichen Christen hinzufügen sollen, von denen ja sonst auch dort die Rede war.

und die äußeren Formen mitmachten, und die Schwachen, die gerne dem Evangelium glauben wollten, aber vom Alten noch nicht loskamen, oder die es überhaupt noch nicht kannten und doch von ihm erreicht werden konnten.

Im Gegensatz dazu waren durch die Vorgänge, zu denen Karlstadt den Anstoß gegeben hatte, alle diese Schichten wieder zusammengeworfen, die Schwachen vergewaltigt, die Massen der Aeußerlichen und Gleichgültigen aber, die schon vom Papsttum her Messe und Abendmahl als ein Stück äußerer Sitte, Ordnung und Zwangs zu begehen gewohnt waren, nicht für das Evangelium, sondern für neue Aeußerlichkeiten gewonnen worden, die ihre Neugier reizten und bei denen auch die letzte hemmende Schranke, die Beichte, wegfiel.

Diese Gedanken führt er in den 8 Predigten für die Wittenberger, in der Schrift Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen für alle die, die auf ihn hören, aus[1]. Ich halte mich der Kürze halber nur an die letztere Schrift.

Man könnte ihr positives Thema im Anschluß an Luther selbst (39 10) so formulieren: wie können wir wieder christliche Gemeinden bekommen? Immer wieder ist die Antwort: lediglich durch die Predigt des Evangeliums, durch Wekkung von Glauben und Liebe, nicht durch Aenderung der äußeren Dinge, nicht durch Reform der Riten! Auch das Sakrament des Altars ist als Sakrament ein äußeres Ding und darum entbehrlich; nur sein Innerstes, das Evangelium, ist unentbehrlich. Darum gilt es, die Leute vielmehr vom Sakrament abzuziehen, damit sie sich an das Innere allein halten[2]. Dadurch würde auch dem entsetzlichen Mißbrauch des Sakraments gewehrt, der Gottes Fluch über uns bringt. So könnte man zuletzt wieder zu einer christlichen Versammlung kommen, während wir jetzt fast Heiden unter christlichem Namen sind. Dann könnte man auch die von sich sondern, an deren Werken man erkennt, daß sie nicht glauben und lieben, eine Sonderung, die zurzeit noch unmöglich ist. — Die Zeit dafür sieht Luther, wie auch jenes »zuletzt« zeigt, noch in der Ferne:

[1] WA. 10c, 1 ff. und 10b, 11 ff.

[2] Vgl. auch seinen Brief vom 8. Mai 1522 an Zwilling (bei Enders 3, 357 21): *Vides vulgum irruere ad externa, ad sacramenta, ad ritus: huic occurrendum est et unice curandum, ut retrahatur, et primo ad fidem et charitatem formandum.*

es fehlt an Predigern, und doch hängt alles von der Predigt ab. Aber sein Ziel ist es. Darum richtet er in der großen Gemeinde zunächst die alten Gebräuche wieder auf, läßt auch den Kelch nicht reichen, sondern tilgt nur den Kanon, durch den die Messe zum sakrilegischen Opfer wird, und richtet dann für die Evangelisch-Gläubigen eine besondere Feier mit dem Kelch ein. Der Anteil an ihr soll beaufsichtigt werden; denn nur die „Würdigen und Erschrockenen", d. h. die ernsthaft Evangelischen sollen zugelassen werden[1]. Darin lag also doch wohl der Gedanke, daß die evangelischen Sonderfeiern den Grundstock zu der künftigen christlichen Versammlung bilden, daß sich bei ihnen der evangelische Kern innerhalb der Massengemeinde sammeln solle, in der fast eitel Heiden unter christlichem Namen sind. Dann haben wir aber auch schon die Anlage zu dem, was später in der Vorrede zur Deutschen Messe ausgesprochen wird!

So ist klar, daß die Erfahrungen an den Wittenbergern während seiner Abwesenheit Luther eine neue Erkenntnis aufgedrängt haben. Früher hatte ihm als selbstverständlich gegolten, daß, wer mit dem päpstlichen Wesen breche, es nur um des Evangeliums willen tue und daß der, der das Evangelium annehme, auch danach leben werde. Jetzt hat er erfahren müssen, daß man auch aus äußerlichen Motiven, in der Spannung, die alles Neue erweckt, sich dem zuwenden kann, was von Haus aus im Sinn des Evangeliums gedacht und angefaßt ist, und daß damit, daß man den evangelischen Zeremonien zufällt, eine ernste, sichere Zuwendung zum Evangelium selbst noch nicht verbunden ist. Dadurch entsteht für ihn etwas, was er früher nicht gesehen hatte, eine Schicht, die zwischen dem Papsttum und dem Evangelium steht, die vom Papsttum und seiner äußeren Ordnung sich abgewandt, aber im Evangelium noch nicht Fuß gefaßt, sondern gerade vom Papsttum her das eine sich bewahrt hat, am Aeußeren zu hängen und damit alles getan zu glauben. Das sind nicht die Schwachen, die er längst kennt: bei denen ist es gerade umgekehrt; sie möchten

[1] Enders 3, 320 $_{25}$ ff. Luther und Karlstadt 109 f. 117 f. Vgl. dazu auch Von beider Gestalt. WA. 10$^{2}$, 24 $_{11}$ ff.: der Teufel wolle „beider Gestalt so gemein machen, wie der Papst seine eigene Gewalt, ehe denn Christen gemacht werden, die solches tun sollen (= dürfen). Vgl. auch S. 39 $_{11-13}$.

an das Evangelium glauben, aber der Bann des Papsttums hält sie noch gefangen. Die neue Schicht glaubt vom Papsttum frei zu sein und steht doch noch nicht im Bann des Evangeliums, sondern nur neuer Zeremonien. Die Schwachen freilich brauchen auch Zeremonien, und man darf sie ihnen nicht einfach nehmen, weil sie auf den Füßen des Glaubens allein noch nicht stehen können. Man muß sie vielmehr zurückhalten, daß sie den Schritt nicht eilfertig tun und nachher dann wieder zurückgehen und über ihre eigene Tat schwere Gewissensnot empfinden. Man muß also gerade um ihretwillen die alten Zeremonien soweit als nur möglich beibehalten und sie nur durch das Evangelium über die Zeremonien hinausbringen. Da ist also das Verhalten der äußerlichen Masse ganz anders: sie verlangt nicht nach dem Evangelium; sie ist vielmehr fast eitel Heiden, sie hängt nicht an den alten Gebräuchen, sondern läuft den neuen nach[1]. Diese Schicht der äußerlichen Christen nimmt jetzt neben den Schwachen seine Aufmerksamkeit in Anspruch. Ihr gelten seine Entwürfe und Maßregeln bis zur Visitation und weiterhin; auf sie sind die Einschränkungen des Abendmahlsbesuchs berechnet, durch sie auch die Gedanken der Vorrede zur Deutschen Messe veranlaßt.

## VI.

Die Unterscheidung der beiden Abendmahlsfeiern mit und ohne Kelch hat in Wittenberg so, wie Luther sie am Anfang gedacht hatte, offenbar nur ganz kurz bestanden. Man wird vermuten dürfen, daß sie zunächst in der österlichen Zeit des Jahres 1522 eingerichtet worden sei[2]. Sie war aber wohl das Jahr durch gar nicht nötig, weil da nach alter Sitte nur solche kamen, die ein besonderes Bedürfnis hatten: der Zudrang der Menge erfolgte erst wieder in der nächsten österlichen Zeit. Daher konnte dann, wie es scheint, in der Zwischenzeit der Kelch in die regelmäßige Gemeindemesse eingeführt werden[3],

[1] Ueber die Schwachen s. vor allem die acht Sermone und die Schrift Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen.

[2] Denn die Schrift Von beider Gestalt spricht sich gegen den Gebrauch des Kelchs in der gemeinsamen Feier aus und empfiehlt für ihn eine Sonderfeier.

[3] Vgl. Fröschels Angabe, daß im Herbst 1522, da er nach Wittenberg gekommen sei, in der Pfarrkirche die Kommunion regelmäßig mit dem Kelch gespendet worden sei. Ich habe das in m. Luther und Karlstadt

so daß nun die Kommunion der Evangelischen wieder mit den alten ausgedehnten Riten verbunden war[1]. Aber in der Osterzeit 1523 machte sich sofort die Not geltend. Wiederum drängte die Masse der nur Aeußerlichen nach der alten Sitte zur Kommunion und zwar zu der mit dem Kelch, und nun empfand Luther in aller Schwere, wie wenig diese Feier das geworden war, was sie nach seinem Willen hätte werden sollen.

Da tauchten denn auch die Gedanken der Aufsicht und Prüfung, die er das Jahr zuvor ausgesprochen hatte, sofort wieder auf: in der Gründonnerstagspredigt von 1523 entwickelt er sie eingehend[2]. Aber noch im selben Jahr hebt er jene Doppelheit der Feiern ganz auf: den Schwachen wird die Sonderkommunion genommen[3]. Und damit war die Möglichkeit, zu dem Zustand des Herbstes 1521 zurückzukehren und nur die bewußt Evangelischen zu Feiern nach der reinen Einsetzung Christi zu vereinigen, noch weiter verbaut. Die Aufsicht über eine große gemischte Gemeinde aber konnte ja ohnedies nur soviel äußerlicher sein, als die über eine Schar ernster Christen, die sich zu besondern Feiern sammelten.

Trotzdem sind die alten Ziele nicht aufgegeben; sie kehren wieder in den viel erörterten Ausführungen der Vorrede zur

107, Abs. 2 bezweifelt, weil Luther erst 1523 die einerlei Gestalt ganz abgeschafft habe und Fröschels Bericht auch an andern Punkten von Barge erschüttert worden sei. Allein ich habe dabei zweierlei nicht erwogen. 1. daß das übrige Jahr hindurch die Gleichgültigen und Schwachen überhaupt nicht zu kommunizieren pflegten, ein Moment, das auch in den übrigen Darstellungen nicht in Rechnung gezogen worden ist, und 2. daß die von Barge bestrittenen Angaben Fröschels nach dessen eigenen Aussagen auf Erzählungen anderer zurückgingen, während sein Bericht über die gottesdienstliche Sitte auf eigener Anschauung beruhte. — Der Bericht steht in der Fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen 1731, S. 689 ff.

[1] Vgl. Luthers Urteil über diese Feier, wie es auch in der Schrift Von beider Gestalt $10^b$, $31_4$ ff. ausgesprochen wird, daß sie nicht „genugsam evangelisch" sei. Anders haben es damals Luther und seine Konventsgenossen in ihrem Kloster gehalten: da bestand die ganze Feier in einer Ermahnung, die Luther hielt, in der lauten Konsekration und in der Austeilung von Brot und Wein durch den Prior, alles „schlecht und aufs allereinfältigste", einfach nach Christi Stiftung. Vgl. Fröschels Bericht a. a. O. mit Luthers Angabe, Wider die himmlischen Profeten WA. 18, $113_4$ ff. (Luther und Karlstadt 122. A. 1).

[2] WA. 12, 476 ff. Vgl. Luther und Karlstadt S. 119.

[3] Luther und Karlstadt 107, Abs. 2.

Deutschen Messe, des Gesprächs mit Schwenckfeld und eines Briefs an Hausmann in Zwickau. Ich habe schon früher dargelegt, wie ich die Entwicklung dieser Gedanken ansehe, und kann nicht finden, daß Hermelinks Bemerkungen (313 f.) daran viel geändert hätten. Allerdings liegt insofern gegenüber der ersten Wittenberger Zeit ein Unterschied vor, als das Papsttum und sein Sakralwesen in der Pfarrkirche damals noch fortbestanden hatte, jetzt dagegen ganz abgetan und nur noch der evangelische Dienst am Wort in Uebung war. Es handelt sich also nicht mehr um Separation der Evangelischen von den päpstlichen Zeremonien, sondern um eine Gruppenbildung innerhalb der Parochialgemeinde und unter dem evangelischen Gemeindeamt. Allein der Gedanke bleibt, daß in einem engeren Kreis nur die wahrhaft evangelisch Gesinnten freiwillig vereinigt sein, draußen dagegen solche stehen sollen, die das Evangelium noch nicht erfaßt haben.

Zunächst möchte ich das Mißverständnis ausschließen, daß der engere zum weiteren Kreis sich nach Luthers Anschauung verhalten könne, wie innere und äußere Christenheit[1].

[1] Hermelink 487 scheint das als die Meinung von Drews anzusehen. Aber auch Drews hat es S. 70 ausdrücklich ausgeschlossen. Auch noch an einem andern Punkt trifft Hermelinks Polemik nicht zu. Wenn Drews S. 52 f. und 60 Luther auf die „Sonderung" und „Scheidung" der rechten Christen von der Masse, der Gläubigen von den Ungläubigen ausgehen läßt, so versteht er darunter nicht das, was H. bei ihm sucht, die Separation, sondern, wie er mir ausdrücklich bestätigt, eben dasselbe, was man auch sonst allgemein als den Sinn Luthers ansieht, daß die Pfarrgemeinde in zwei konzentrischen Kreisen organisiert werde. Diese Kreise würden durch den ganzen Parochialverband, vorzüglich aber durch das Predigtamt zusammengehalten, das zwar hier und dort verschieden zu wirken, immer aber die Aufgabe hätte, aus dem äußeren in den inneren Kreis zu führen. Hermelink sagt auch S. 314 und 484 mit Unrecht, Luther spreche nur vom Sammeln, nicht vom Sondern der rechten Christen. Denn wenn auch die Worte seiner Gründonnerstagspredigt von 1523 (WA. 12, 485) *Aber also kund man anrichten und dahin bringen, wie ich gerne wolt, daß man die, so da recht glaubten, kunt uff ein Ort sundern,* zur Not mit H. auf den Vorschlag der Formula missae bezogen werden könnten, daß die Abendmahlsgäste an einem besondern Platz im Chor zusammenstehen sollten (ich glaube nicht daran), so blieben doch die Worte in seinem Brief an Hausmann vom 29. März 1527 (De Wette 3, 167): *bis sie* [die Christen] *abgesondert und in die Sammlung kommen.* Gemeint ist eben immer, bei Drews wie bei Luther, Aussonderung, Ausscheidung aus dem großen Haufen in den engeren Kreis:

Selbstverständlich könnten auch in der großen Gemeinde darum, weil in ihr das Evangelium gepredigt und die Sakramente in seinem Sinn verwaltet würden, Christen und darum Gemeinde Christi sein, nämlich überall da, wo das Evangelium aufgenommen wäre und Glauben und Liebe daraus erwüchsen. Anders wäre es aber auch in der Sammlung nicht: auch hier bliebe die Kirche und Gemeinde nur dem Glauben sichtbar, der das Evangelium aus ihr heraushörte und Glaube und Liebe in ihr spürte. Von ihren Mitgliedern im Einzelnen wüßte niemand mit Sicherheit zu sagen, ob sie wirkliche, nicht bloß erheuchelte Christen wären. Und wiederum von denen, die nur zum großen Haufen gehörten, dürfte niemand sagen, daß sie nicht an der inneren Christenheit Teil hätten. Der Unterschied zwischen beiden Kreisen wäre nur der, daß in der Sammlung die wären, die ausgesprochenermaßen ernste Christen sein wollten, und daß ihre Gemeinschaftsformen derart wären, daß unter ihnen wirkliches Leben in Glauben und Liebe seine adäquateste Form fände.

Auch meine Meinung trifft Hermelink nicht, wenn er S. 313 gegen meine Unterscheidung von drei Stadien in Luthers Anschauung[1] bemerkt, schon im ersten sei der Gedanke beigemischt, durch die »Sammlung« dem Evangelium neue Anhänger zu gewinnen. Denn natürlich hat jede solche »Sammlung« den Beruf und den Trieb, dazu zu helfen, daß auch die andern dem ernsten Christentum, dem ganzen Glauben an das Evangelium gewonnen würden. Auch daß schon in den Monaten 1521 22 der Gedanke einer öffentlichen Kontrolle mit im Spiel gewesen sei, habe ich selbst S. 109 f. und 116 hervorgehoben. Aber es ist etwas anderes, ob diese Uebung der Zucht in einer Gemeinde von Freiwilligen geübt wird, wie Luther es in den Anfängen gewollt hatte, oder in einer gemischten Gemeinde, die eine ganze Stadt umfaßt. Und daß das dritte Stadium, das Ideal einer zweifach abgestuften Gemeinde, »nie erreicht worden ist«, ist doch kein Grund dagegen, daß Luther es eine Zeit lang für erstrebenswert gehalten habe.

die ernsten Christen blieben Mitglieder der Ortsgemeinde, nähmen aber eine besondere Stellung in ihr ein. Eine andere Frage ist natürlich, was das Wort „sondern“ in Schwenckfelds Sinn bedeutet. Daß aber auch Luther das Wort ihm gegenüber gebraucht haben kann, wird nun nicht mehr zu leugnen sein.

[1] Luther und Karlstadt 122 f.

Schließlich hat nun Hermelink 314 ff. das Gewicht jener Aeußerungen Luthers durch den Nachweis abzuschwächen versucht, daß Luther sie sämtlich »auf fremde Anregung hin in limitierendem Sinn« gebraucht habe. Bei dem Gespräch mit Schwenckfeld könnte man sich das gefallen lassen; bei den übrigen Ausführungen ist gar nichts dafür anzuführen. Der Briefwechsel Luthers mit Hausmann, den Hermelink dafür heranzieht, beweist doch nur, daß Luther seine Gedanken über die Beschränkungen des freien Zutritts zum Abendmahl auch an Hausmann mitgeteilt hat. Nirgends tritt hervor, daß dieser das »treibende Element« gewesen wäre. Der erste Brief an ihn, der dabei in Betracht kommt, der vom 17. März 1522[1], enthält nur Dinge, die Luther soeben in den acht Predigten nach seiner Rückkehr von der Wartburg vorgetragen hatte. Von einem vorhergehenden »Drängen« Hausmanns ist keine Spur. Nach dem zweiten, vom 26. März 1522[2], hatte Hausmann ihn über Begräbnisse und Beichte sowie die Predigten und Privilegien der Minoriten befragt. Ueber den letzteren Punkt antwortet er eingehender; für die beiden ersten verweist er ihn kurz auf die Wittenberger Praxis und auf den Grundsatz, daß alles nur mit dem Wort und ohne Zwang gemacht werden dürfe, auf die Schwachen aber Rücksicht genommen werden müsse. Von irgendwelchem Drängen auf eine doppelte Organisation der Gemeinden ist gar keine Rede. Höchstens könnte man herauslesen, daß Hausmann für die Gesamtgemeinden eine neue einheitliche Ordnung der Zeremonien gewünscht hätte. Das wäre also gerade das Gegenteil der doppelten Organisation. Im übrigen enthält Luthers Brief einfach die Gedanken, die er in der Schrift »Von beiderlei Gestalt« entwickelt hat. Was in dem Brief vom 19. August 1523[3] gemeint war, wissen wir nicht. In dem vom Oktober 1523[4] fehlt wieder jeder Anhaltspunkt dafür, daß Hausmann den Gedanken angeregt hätte, den Luther längst, seit seiner Rückkehr von der Wartburg, im Sinn hatte. Was Hausmann nach diesem Brief angeregt zu haben scheint, war lediglich die neue Ordnung und äußere Gestaltung der Messe und Kommunion. Und daß in diesem Brief der Gedanke einer Glaubensprüfung vor dem

[1] Enders 3, 311 f.
[2] Ebds. 320 f.
[3] Ebds. 4, 215.
[4] Ebds. 4, 253.

Gang zum Abendmahl eine schroffere Form annehme als sonst, kann ich nicht finden. Auch die nächsten Briefe beziehen sich wieder lediglich auf die äußere Ordnung der Messe für die Gesamtgemeinde[1] und die Neugestaltung der Pfarreien. Wenn Hausmann »die Ausgabe der deutschen Messe kaum erwarten konnte«, so bezog sich das nur auf jene Zeremonien, nicht auf die Gedanken der Vorrede, die bisher im Briefwechsel Luthers mit ihm überhaupt noch nicht berührt worden waren. Und ähnlich ist es endlich, wenn Luther an Hausmann am 29. März 1527[2] über einen Zwickauer Prediger, der auf öffentlicher Kanzel die Ratsherren angegriffen hatte, sich tadelnd ausspricht und bemerkt, das Strafen der Personen gehöre, wie Hausmann selbst wisse, nicht in die öffentliche Predigt, sondern in die Sammlung der Christen, die ja auch er noch nicht verordnet habe und die man erst von der Visitation erwarten dürfe; aber auch dort dürfe sie nicht in der Form des Scheltens, sondern nur als Vermahnen, Bitten und Strafen auftreten. Das beweist doch wieder nicht, daß Hausmann vor allem zu den Wenigen gehört habe, »die zu der dritten Weise des Gottesdienstes dringen« oder gar ihn »im Sinn einer strengeren Bußdisziplin und einer Sonderung der Christen bearbeitet haben«. Es ist auch nicht eine Spur davon vorhanden, daß Hausmann ihn in einem vorangegangenen Brief vom März 1527 an eine solche Ordnung erinnert hätte, wie Hermelink 317 meint: Luthers Schreiben ist überhaupt nicht durch einen Brief Hausmanns veranlaßt: er hat von dem Vorfall in Zwickau *sagen* hören, ihn durch einen unbekannten Dritten »angezeigt« erhalten und daran ersehen, daß Hausmann als Pfarrer seine Pflicht nicht erfüllt, d. h. seinem Prediger Lindenau jenes Schelten in öffentlicher Gemeinde gegen bestimmte Personen nicht gewehrt hat. Nur das eine ist aus dem Brief zu sehen, daß Hausmann von dem Gedanken der »Sammlung« und von dem, was hier geschehen kann oder soll, weiß, und das ist kein Wunder, da ihn die Deutsche Messe inzwischen längst öffentlich ausgesprochen hat[3].

[1] Hermelink denkt da immer an die „dritte Weise" des Gottesdienstes. Aber sie soll ja gerade ohne Zeremonien sein.

[2] De Wette 3, 166 f. Dazu Enders 6, 32 f.

[3] Ich glaube nicht, daß man mit Hermelink sagen kann, mit dem Verweis auf die Visitation wolle Luther die Einrichtung solcher Sammlung auf die lange Bank schieben.

Für ebenso wenig begründet halte ich es, wenn Hermelink 317 ff. die Bedeutung jener Aeußerungen Luthers dadurch zu mindern sucht, daß er alles, was Luther zwischen 1522 und 1525 von der weltlichen Obrigkeit in kirchlicher Beziehung haben will, zusammenstellt und daraus den Schluß zieht, die Hauptsache sei ihm der Sieg des Reiches Gottes auf diesem oder jenem Weg gewesen.

Das Letztere ist ja natürlich richtig. Die Mittel sind für Luther nie die Hauptsache gewesen. Aber der Frage nach der Tauglichkeit der Mittel für den Zweck hat er sich doch nicht entzogen, und die steht hier schließlich allein in Frage. Dabei aber hat Luther der Sammlung der rechten Christen damals wirklich eine Bedeutung zugewiesen, gewiß weniger für die Ausbreitung des Evangeliums, als für die gesunde Entwicklung der Gemeinschaft, die den einzelnen ernsthaften Christen trägt, fördert und vollendet und die doch auch insofern einen Wert in sich selbst darstellt, als darin die Aergernisse, die sonst dem christlichen Namen sich anhängen, vermieden oder verändert und das Evangelium selbst in würdiger Form dargestellt werden könnte.

Somit bleibt m. E. das Ideal Luthers unverändert bestehen. Und was ist nun sein Gedanke?[1] Aus den verschiedenen Aeußerungen in der Gründonnerstagspredigt von 1523, in der Vorrede zur Deutschen Messe, in dem Gespräch mit Schwenckfeld und in dem Brief an Hausmann vom 29. März 1527 läßt sich in Kürze folgendes erheben. Die Volksgemeinde der Pfarrei mit ihrem Amte bliebe bestehen. Gottesdienst, Predigt, Taufe und Abendmahl bildeten ihre Grundlage. Der Gottesdienst und die Sakramente behielten ihre kompliziertere Gestalt, ihre ausgebildetere, an die alte Messe sich anschließende Form. Die Predigt wäre vor allem dazu bestimmt, pädagogisch zu wirken, vom Aeußerlichen ins Innere, zum Glauben, zur Liebe zu führen. Die Sittenzucht würde als obrigkeitliche Sittenpolizei gehandhabt gegen öffentliche schwere Sünden und Vergehen. Aber daneben bestände innerhalb dieser großen Gemeinde ein engerer Kreis, in den alle die gesondert und gesammelt würden, die innerhalb des großen Haufens wirklich vom Evangelium getroffen wären, daß sie mit Ernst Christen sein wollten. Sie bildeten

[1] Ich glaube nun doch etwas bestimmtere Gedanken bei Luther finden zu können, als in m. Luther und Karlstadt.

eine in sich abgeschlossene Gemeinschaft, zu der man sich mit Namen in ein Verzeichnis einschreiben ließe. Auch sie fänden sich regelmäßig zusammen: wieweit sie am Gottesdienst der großen Gemeinde teilnehmen wollten, ist nicht gesagt, wäre aber wohl ihre Sache. Aber daneben hätten sie eigene Versammlungen mit Gebet, Schriftlesen, Taufe und Abendmahl, Uebung von Wohltätigkeit und Sittenzucht, so daß jeder, der sich nicht würdig verhielte und sich auch durch Mahnung und Strafe nicht bessern ließe, ausgeschlossen werden könnte. Die Predigt bekäme hier eine andere Bedeutung. In der Deutschen Messe wird sie gar nicht erwähnt; Schwenckfeld gegenüber sagt Luther, er selbst möchte in diesem Fall dem engeren Kreis etwa im Kloster[1], d. h. seinem alten Konvent, predigen, während er die Predigt in der großen Gemeinde — die Theaterpredigt, wie er sie 1527 Hausmann gegenüber nennt, — einem Kaplan überließe. Taufe und Abendmahl aber würden in völliger Schlichtheit ohne alle Liturgie gefeiert, so wie er es schon früher als sein Ideal bezeichnet hatte, rein nach der Art von Christi eigener Stiftung.

Diese Gedanken beschäftigen ihn am lebhaftesten im Jahr 1525. Dann hört man längere Zeit nichts davon, bis sie plötzlich in einem Brief an Hausmann 1527 wieder auftreten mit der Bemerkung, eine solche Sammlung anzurichten, sei mit die Bestimmung der bevorstehenden ersten Kirchenvisitation. Aber dazu ist es auch dann nicht gekommen, und nun verschwindet der Gedanke für immer: es bleibt bei der Gemeinde des großen Haufens.

## VII.

Nachdem so die innere Gestaltung der Gemeinde unter dem Evangelium verfolgt ist, wende ich mich Luthers Anschauungen über das Verhältnis von Gemeinde und weltlicher Obrigkeit zu. In Wittenberg hatte sich die große Menge der Priester wie der Laien schon gegen das Papsttum entschieden. Das Allerheiligenstift, in dessen Eigentum die Pfarrkirche stand, war zurückgedrängt, und die städtische wie die landesherrliche Regierung bildete nicht mehr die Schutz-

[1] In der Vorrede spricht Luther von der Versammlung „etwa in einem Hause". Solche kleine Differenzen zwischen ihr und dem Bericht Schwenckfelds machen natürlich nichts aus.

macht des alten Systems, sondern die des Evangeliums. Wie sollte es aber an andern Orten sein, wo einer oder mehrere dieser Faktoren, die Gemeinde oder ihre Priester oder die Obrigkeit gegen das Evangelium waren? [1].

Drei Fälle dieser Art vor allem haben Luther in der nächsten Zeit Anlaß gegeben, seine Meinung darzulegen, der Streit um die Altenburger Predigerstelle, der um die Leisniger Pfarrei und eine Anfrage aus der utraquistischen Kirche Böhmens. In einigen andern Fällen können wir wenigstens verfolgen, wie er seine Grundsätze praktisch einhält.

In Altenburg [2] waren beide größeren Pfarrkirchen dem sogen. Bergerkloster, eine dritte, kleinere, dem Burgstift inkorporiert. Dazu aber stand eine Predigerpfründe der Bartholomäuspfarrkirche im Patronat des Propsts vom Bergerkloster und wurde von ihm selbst und seinen Gehilfen versehen. Oeffentliche Predigt des Evangeliums war somit auf ordentlichem Wege nicht zu gewinnen. Der Rat, der mit einem großen Teil der Bürgerschaft dem Evangelium zugefallen war, tat daher einen gewaltsamen Schritt: als Pfleger der Predigerstiftung hatte er dem Propst deren Zinsen zu zahlen; jetzt erklärte er im März 1522, ganz kurz nach Luthers Rückkehr von der Wartburg, er werde vom 1. Mai ab die Zinsen nicht mehr bezahlen, sondern die Stelle selbst besetzen. Er wandte sich zugleich um Schutz gegen den Propst an den Kurfürsten und mit der Bitte um einen Prediger an Luther. Dadurch ist Luther in die Sache hineingezogen worden: er hat bis zur Erledigung des Streits die Gemeinde in Briefen beraten, ihr Zwilling als Prediger geschickt und beider Recht vor dem Kurfürsten vertreten. Die Gemeinde aber hat sich seine Gedanken angeeignet, und an ihnen, auch nachdem sie in einem gütlichen Vergleich vom 19. Mai ihr Ziel im wesentlichen erreicht hatte, festgehalten, als sie sich daran machte, nach der Predigerstelle auch die Pfarreien zu erobern.

[1] Im äußersten Fall, wenn eine Obrigkeit, die dem Papsttum zu Willen ist, den von der Gemeinde selbst ernährten Pfarrer nicht dulden will, „so lasse man ihn fliehen in eine andere Stadt, und mit ihm fliehe, wer da will, wie Christus lehret" (Ermahnung auf die 12 Artikel der Bauerschaft in Schwaben 1525 WA. 18, 325 29–31).

[2] Alles Nähere s. im Anhang die Beilage 2 über Luthers Stellung zu Inkorporation und Patronat.

Aehnlich lagen die Dinge in Leisnig. Dessen Pfarrkirche war dem Zisterzienserkloster Buch inkorporiert; mit der Versehung der Pfarrgeschäfte war, wie es scheint, einer der Klosterinsassen, Kind, beauftragt. Der hatte sich dann der evangelischen Bewegung angeschlossen und war deshalb von seinem Abt abberufen worden. Seinen altgläubigen Nachfolger aber hatte die Gemeinde abgelehnt und dafür Kind zu ihrem Pfarrer gewählt [1].

Auch in diesem Fall hat Luther der Gemeinde mit Wort und Schrift zur Seite gestanden. Die Leisniger schlossen sich bei ihrem Vorgehen offenbar von Anfang an seinem Rat an. Er hat dann auf ihre Bitte ihr Recht in der bedeutsamen Schrift des Jahrs 1523 »Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe«, u. s. f. eingehend begründet, bei der »Ordnung eines gemeinen Kastens«, der sogen. Leisniger Kastenordnung, ohne Zweifel selbst mitgewirkt und die Vorrede dazu geschrieben, und endlich in einer dritten Schrift Von Ordnung Gottesdienstes in der Gemeine«, gleichfalls von 1523, ihr Ratschläge für die Ausgestaltung ihres Gottesdienstes gegeben.

Bei den Utraquisten Böhmens endlich war ein kirchlicher Notstand nichts Neues. Da sie an der sakramentalen Priesterweihe festhielten, ein utraquistischer Bischof aber, der sie hätte erteilen können, nicht vorhanden war, so hatte sich der unleidliche Zustand gebildet, daß man nur solche Priester bekommen konnte, die entweder aus der römischen Kirche ausgetreten oder ausgestoßen worden waren, oder die sich von einem römischen Bischof die Weihen erschlichen hatten und dann sofort mit einem Treubruch sich in den Dienst der utraquistischen Kirchen begaben. Da hatte sich ein solcher utraquistischer Priester, Cahera, an Luther gewandt und ihm vorgespiegelt, der Prager Rat sei der neuen Lehre zugetan, er möge in einer Schrift die Wege zu einer neuen Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse weisen. Luther schrieb dann daraufhin im Nov. 1523 die Schrift De instituendis ministris, in der er den Pragern von seinen Grundsätzen über Wesen und Recht der christlichen Gemeinde aus zeigte, wie sie zu einer neuen Organisation kommen könnten.

[1] Der Streit um die Predigerstelle, der auch hier besteht, kann außer Betracht bleiben, da er in Luthers Erörterungen keine Rolle spielt.

1.

In den Schriften, die aus diesen Fällen erwachsen sind, hat Luther zum erstenmal Wesen und Recht der einzelnen christlichen Gemeinde genauer erörtert. Früher hatte er sich mit der Kirche als der universalen Christenheit befaßt. Jetzt, seit der Wendung des Jahrs 1521, ist nicht mehr an deren allgemeine Reform zu denken. So treten denn naturgemäß die einzelnen Gemeinden hervor, die sich dem Evangelium erschließen oder sich da und dort aus ihm bilden. Es fragt sich daher, wie weit hier die früher gefundenen allgemeinen Grundsätze sich wiederholen oder verändern.

Sofort in der Schrift »Daß eine christliche Versammlung« usw.[1] gibt er die Antwort: Gemeine ist da, wo das lautere Evangelium gepredigt wird (408 $_{7}$ ff.). Denn da müssen Christen sein, weil das Wort nicht ohne Wirkung sein kann. Es kommt nicht auf ihre Zahl und Vollkommenheit an; es genügt, daß irgendwelche da sind. M. a. W.: auch hier ist die Frage: was macht Christen? und die Antwort: die objektive Größe des Evangeliums, während das Fehlen des Evangeliums und Menschenwort eitel Heiden und Unchristen machen (408 $_{5}$– $_{21}$). So ist denn auch Fähigkeit und Recht, über die Lehre d. h. über den evangelischen oder unevangelischen Gehalt der Predigt und jeder Verkündigung zu urteilen, allen Christen zugesprochen, weil sie die Schrift und Gottes Wort haben und danach selbst urteilen können (409 $_{26}$ ff. bes. 410 $_{2}$. 411 $_{13}$ ff.). Auch hier wieder ist der Christ der, der Gottes Wort hat und dadurch von Gott zum Priester gesalbt ist (411 $_{13}$ ff.), und aus diesem Besitz von Gottes Wort folgt eben die Pflicht, es auch auszubreiten (412 $_{5}$ ff.).

Diese Gedanken werden in der Schrift De instituendis ministris[2] weiter ausgeführt. Es erinnert zunächst an die ältere Darstellung über das, was den Christen und Priester macht, wenn Luther S. 178 gegen das römische Priestertum ausführt, zum Priester werde man geboren, nicht geweiht, geboren nämlich aus dem Geist, durch die Taufe, weshalb Christ- und Priestersein sich decken ($_{28}$—$_{30}$). Nachher aber führt er S. 180 aus, daß alle sieben Funktionen, die den Priester ausmachen, Predigen, Taufen, Konsekrieren, Binden und Lösen,

[1] WA. 11, 408 ff.

[2] WA. 12, 170 ff.

Fürbitte, Opfer und Urteil über die Lehre, nichts anderes seien, als die Verwaltung des Worts, zu der nach der Schrift alle Christen, die ganze Kirche berufen sei (181 11—22 und bei jedem der 7 Punkte bis S. 189). Christen also sind die, die das Wort haben und eben darum verwalten können. Dagegen sind die Papisten dadurch gekennzeichnet, daß sie das Wort nicht haben, den Glauben und Christus nicht kennen, vielmehr nur von ihrer eigenen Ueberlieferung leben und darum für alle priesterlichen Geschäfte unfähig sind (185 1 ff. u. ö.). Auch hier ist also die Gemeinde einfach da, wo Evangelium und Taufe sind (171 17—23). Vom Wort Gottes lebt sie, und ohne Wort ist sie nicht.

Luther hat nun aber dafür noch einen andern Ausdruck: der Christenstand wird bezeichnet durch den Besitz des h. Geistes, christlich wird man durch Glaube und Geist (186 1 ff. 188 35 f.). So ist es denn auch das besondere Zeichen der Christen allein, daß sie im Geist beten können (187 27 f.) und ganz sicher wissen, was sie glauben sollen und was nicht (188 38—40).

Das macht nun freilich den Eindruck, als ob hier in erster Linie die subjektive Gläubigkeit stünde. Aber in Wirklichkeit bleibt es doch dabei, daß alles zuerst auf den Besitz der objektiven Faktoren ankommt. Sie sind es eben, die den Glauben erzeugen und den Geist bringen, weshalb auch die geistliche Geburt des Priesters einfach auf die Taufe als das Bad der Wiedergeburt aus Wasser und Geist zurückgeführt wird (178 27 ff.).

So treten denn auch gleich nachher jene objektiven Faktoren wieder durchaus in den Vordergrund (191 16 ff.): die Kirche wird durch das Wort Gottes geboren, genährt, gekräftigt; ohne Wort ist sie nicht mehr Kirche. Jeder ist durch die Taufe zum Dienst des Worts geboren, und die Gemeine der Gläubigen bilden eben die, die das Evangelium anerkennen und bekennen. Was eine solche Gemeine tut, das tut Gott (191 25—27).

Ich glaube also, man wird auch hier Luthers Gedanken nur gerecht, wenn man die verschiedenen Darstellungsweisen so ausgleicht: der objektive, konstitutive Faktor der Gemeinde wie der Kirche ist das Wort. Dieses Wort aber samt der Taufe und allen andern Handlungen der Kirche, die auf dem Wort beruhen, erzeugt Glauben, und der Glaube bringt den Geist. Luther denkt dabei aber wiederum nicht an »wahre Gläubigkeit« im Sinn eines lebendigen Christenstandes, sondern einfach

an die Annahme des Evangeliums, die Unterstellung unter das Wort und die Verwerfung aller menschlichen Satzungen, die das Verhältnis zwischen Gott und der Seele entstellt und verkehrt haben. Das Evangelium anerkennen und bekennen, das entscheidet. Die Gläubigkeit, d. h. die gläubige Zuversicht zu Gott, und alle weiteren persönlichen Wirkungen des Evangeliums kommen selbstverständlich nach, aber nur als die Früchte. Daher immer wieder: es kommt nicht auf die Stärke und Vollkommenheit von Glaube und Liebe an, sondern nur darauf, daß das Evangelium da ist. Der Unterschied von Christen und Nichtchristen liegt eben darin, daß (192$_{21}$ ff.) die einen glauben, die andern nicht, d. h. daß die einen sich durch die offenbaren Worte und Beispiele der Schrift bestimmen lassen, die andern dagegen durch die leichtfertigen päpstlichen Zeremonien, die ohne jene Worte und Beispiele der Schrift, nur durch die Länge der Zeit und die Allgemeinheit des Gebrauchs Geltung gewonnen haben. Ein frommer Christ schafft sie sich aus den Augen, achtet nur auf das sichere Wort Gottes und ist in vollem Glauben gewiß, daß er tue und gewinne, was das Wort verheißen hat.

Also das Wort Gottes macht die Gemeine. M. a. W.: für Gemeinde Christi darf sich jede Versammlung halten — auch wenn sie nur aus zweien oder dreien besteht —, die das Evangelium anerkennt und nach seinen Normen handelt. Was sie in Christi Namen tut, dazu bekennt sich Christus selbst (191$_{28}$ ff.). Daher kann Luther das Bedenken, das er beim Prager Rat voraussetzt, ob er denn auch in Wirklichkeit Gemeine Gottes sei, zum voraus damit niederschlagen, daß er 194$_{33}$ ff. ausführt: man erkenne die Kirche nicht an den Sitten, sondern am Wort und der Erkenntnis Christi, und die seien bei vielen von ihnen vorhanden. Wo aber Gottes Wort sei, sei es nicht ohne Wirkung. Die Sitten mögen noch so schwach und sündig sein, es komme nur darauf an, daß die Gemeinde nicht im Wort gottlos sei, daß sie also zwar vielleicht noch sündige, aber dem Wort gegenüber weder ablehnend noch unwissend sei. Daher dürfe man die, die das Wort billigen und bekennen, nicht verschmähen, obwohl sie nicht in wunderbarer Heiligkeit glänzen, wenn sie nur nicht hartnäckig in offenbaren Sünden leben. Daher sei bei ihnen sicher Gemeine Gottes, wenn es auch nur sechs oder zehn seien, die das Wort haben. Was aber diese

kleine Zahl in der Bestellung von Dienern in der Gemeine mit Zustimmung derer tue, die das Wort noch nicht haben, das habe gewiß Christus getan.

Es ist klar, daß Luther hier mit der Schicht, die er während seiner Wartburgzeit in Wittenberg hat entstehen sehen, nicht rechnet. Er hat es nur mit solchen zu tun, die das Evangelium wirklich annehmen, sich ihm gläubig unterwerfen. Von einer Masse, die nur den neuen Zeremonien nachläuft und vom Evangelium selbst unberührt bleibt, redet er hier nicht.

Weiter ist nun aber vor allem auf zwei Punkte zu achten, zunächst: Gemeine Gottes besteht an einem Ort, sobald Unterwerfung unter das Evangelium auch nur bei einigen wenigen vorhanden ist. Das genügt, weil es künftige Fortschritte in der Vollkommenheit verbürgt. Denn das Evangelium, dem man sich als Norm unterwirft, hat die Kraft, immer weitere Früchte hervorzubringen, weil das Evangelium Gottes Wort und die Quelle alles Wahren und Rechten ist[1]. Was diesem Wort gemäß geschieht, ist so gut, als ob Christus selbst es getan hätte. So hängt auch hier wieder alles an der objektiven Uebereinstimmung mit dem Wort.

Dadurch wird auch der zweite Punkt klar, der in diesen Erörterungen bedeutsam hervortritt: es kommt nicht darauf an, daß die ganze Gemeinde im Evangelium einig ist, sondern nur darauf, daß eine Anzahl Evangelisch-Gläubiger in ihr lebt und auf Grund des Evangeliums handelt. Sie stellen dann eben die Gemeine Gottes dar, weil sie seinem Wort folgen. Wenn nur der übrige Teil nicht widerspricht, so dürfen sie auch in dessen Namen handeln.

So ist also die Einzelgemeinde einfach ein Abbild, eine Erscheinungsform, ein Kompendium der allgemeinen Christenheit, ebenso wie die deutsche Nation, von der die Schrift An den Adel vorzugsweise gehandelt hatte, wenn sie von der Besserung des christlichen Standes überhaupt sprach. Auch bei der Gemeinde wiederholt sich also natürlich die Doppelheit, die bei den größeren Verhältnissen zu beobachten war: die Ortsgemeinde ist eine christliche Gemeinschaft, ein christliches

[1] Vgl. die entsprechenden Ausdrücke in der Formula missae et communionis (WA. 12, 217 $_{18}$ f.): *Nos Christi jus habemus et concilia nec morari nec audire volumus in his, quae manifeste sunt evangelii.* Vgl. überhaupt die Ausführungen dieses Abschnitts.

Volk, das seine zwei Seiten hat, die äußere leibliche und die innere geistliche, und auch hier fallen demgemäß beide Seiten nicht auseinander, gibt es vielmehr nur eine Gemeinde. Aber Gemeine im inneren, im religiösen Sinn ist nur, wo das Evangelium regiert. Steht aber der Rat zum Evangelium, so ist ihm die Fürsorge für die christliche Gemeinde nach der leiblichen wie nach der geistlichen Seite anvertraut.

Aus diesem Wesen einer Gemeinde ergibt sich nun, daß bei ihr alles ankommt auf den Besitz und die Verkündigung des Evangeliums. Dadurch besteht sie, davon lebt sie, das ist ihr göttliches Urrecht[1], ihr erstes und letztes Bedürfnis, und sie selbst muß daher dafür sorgen, daß es ihr erfüllt wird. In Luthers Aeußerungen zu der Altenburger Sache wie in der Schrift „Daß eine christliche Versammlung" ist das das Grundthema, und in De instituendis ministris ist es nicht minder scharf ausgeführt[2]. Gegen dieses göttliche Urrecht, diese christliche Urpflicht der Gemeinde kommt daher auch kein geschichtliches Recht auf, das sie an der Ausübung hindern dürfte.

Dabei handelt es sich freilich nicht um ein formales Recht im Sinn einer verfassungsmäßigen Einrichtung. Es kommt in erster Linie gar nicht darauf an, daß sie selbst die Prediger des Evangeliums berufe, sondern nur darauf, daß ihrem Anspruch auf das Evangelium genügt werde. Wenn z. B. Gemeinden, deren Kirchen einem geistlichen Institut inkorporiert sind, von ihm einen evangelischen Prediger erhalten, so mag das alte Rechtsverhältnis ruhig weiter bestehen; an sich ist es ja ein Mißbrauch und eine Entstellung der urchristlichen Verhältnisse, wenn sich die Gemeinden ihre Bischöfe nicht selbst wählen dürfen; die Apostel und ihre Gehilfen haben es nie anders gehalten, sie haben die Prediger durch die Gemeinden selbst

[1] Ich brauche diesen Ausdruck schwerlich gegen Mißverständnisse zu schützen. Den Gebrauch des göttlichen Rechts im Kampf gegen geschichtliche Rechte lehnt ja Luther stets ab, wenn es sich um irdische Dinge handelt. Aber im Gebiet der Seele und ihres Verhältnisses zu Gott, ihrer Fürsorge für ihr eigenes Heil, kennt er es allerdings, auch dem Ausdruck nach, vgl. das *jus Christi* der vorigen Anmerkung. Menschliches Recht in der weltlichen Sphäre, göttliches in der geistlichen.

[2] Vgl. WA. 12, bes. 191 16 ff. 172 10 ff.

berufen lassen und die Erwählten nur bestätigt. Allein darum allein verlohnt es sich nicht zu streiten: es ist wie mit andern Mißbräuchen der geistlichen Tyrannei, die man dulden kann solange sie der Seele nichts schaden. Aber ganz anders wird es, wenn das geistliche Institut seine Gewalt dazu verwendet, der Gemeinde das Evangelium zu versagen. Dann hat die Gemeinde die göttliche Pflicht, sich selbst einen Prediger zu setzen und die bisherige Gewalt, die aus der Inkorporation geflossen war, auf die Seite zu schieben, sich von ihr zu emanzipieren [1].

Ausführlich hat das Luther aus der Schrift und aus der Natur der Gemeinde begründet. Auch hier handelt es sich demgemäß wieder in erster Linie um eine Pflicht, die der Gemeinde bei ihrer Seelen Seligkeit obliegt. Sie ist selbst dafür verantwortlich, daß nicht Wölfe und falsche Propheten, sondern wirkliche Prediger des Evangeliums in ihrer Mitte wirken [2]. Sie m u ß darum derartigen Prälaten ihre aus der Inkorporation fließenden Rechte absprechen und nehmen und ihre falschen Prediger meiden und ihres Amtes entsetzen (411 13 ff.). Sie muß sich dafür rechte Prediger berufen und stets überwachen, ob sie recht lehren (409 26 ff. 410 25 ff. 411 3 ff. 22 ff. 412 33 ff. 413 7 ff. 414 30 ff.). Nur weil die Prälaten und das geistliche Recht diese Pflicht der Gemeinden nicht anerkennen, vielmehr das Recht dazu nur dem Papste, den Bischöfen, den Konzilien, den Gelehrten zusprechen, nur darum muß auch hier wieder das Recht

[1] Die Art, wie die Hinfälligkeit jenes aus der Inkorporation fließenden Rechtes begründet wird, ist verschieden. In seinem Entwurf für die Altenburger (ENDERS 3, 347 ff.) beruft sich Luther darauf, daß die Stiftsherren als reißende Wölfe der Gemeinde bisher an ihrer Seele Schaden getan (Z. 39 ff.), oder er läßt ihre Gewalt einfach darum erloschen sein, weil sie wider das Evangelium streitet und jede Gewalt von Gott nur gesetzt ist zu bessern, nicht zu verderben (Z. 70 ff.). In der Schrift „Daß eine christliche Versammlung" hebt er hervor, daß das Papsttum den Gemeinden ihr Urrecht, über alles, was in ihnen gepredigt werde, zu urteilen und damit die falschen Lehrer zu meiden und abzusetzen, genommen habe (409—411), daß die Bischöfe und Prälaten ihre Macht nur dazu benutzen, die Predigt des Evangeliums zu verhindern (413 23 - 35), und daß endlich die Apostel solche Gewalt, wie sie die Prälaten beanspruchen, den Gemeinden Prediger einfach zu setzen, ohne sie auch nur zu fragen, gar nicht kennen (414). Immer aber entscheidet dabei das eine, daß der Gemeinde das Evangelium versagt und der Weg verschlossen wird, es sich zu verschaffen.

[2] Vgl. den Entwurf für die Altenburger. Für das folgende vgl. die Schrift Daß eine christliche Versammlung WA. 11.

und die Fähigkeit der Gemeinden begründet werden: es beruht sachlich wieder einfach darauf, daß die Christen das lautere Evangelium haben und darum auch aus jeder Predigt heraushören, ob da Christi Stimme oder der Fremden Stimme lehre (409 26 ff. 411 4 ff. 31 ff.) [1].

Aehnlich liegt es in De instituendis ministris. Das Recht, gottlose Lehrer zu verjagen und fromme zu berufen (172 10 ff.), gehört zum allgemeinen Priestertum und muß daher wie jedes andre Priesterrecht so gewiß wieder aus den Händen des Papsttums zurückerobert werden, als es gilt, Christus zu bekennen (189 12 ff.). Es gibt keinen character indelebilis, keine unabsetzbaren Diener (172 12 ff. 190 24 ff.). Der Dienst an der Gemeinde hängt an der Gläubigkeit des Dieners und am Willen der Gemeinde (190 25 ff.). So gewiß jeder gläubige Christ sich da, wo das Evangelium fehlt oder nicht richtig gelehrt wird, als Prediger eindrängen darf und soll, so gewiß und noch viel mehr hat eine ganze Gemeinde das Recht, diesen Dienst einem oder mehreren aus ihrer Mitte zu übertragen (190 36 ff. 192 1 ff.). Wie alles, was solche Gemeinde im Namen Jesu tut, von ihm als sein Werk anerkannt wird, so gilt das auch von der Wahl der Diener (191 28 ff.).

2.

Welche Stellung soll nun die Obrigkeit zu solcher christlichen Gemeinde einnehmen? Nach dem früheren Ergebnis wird man kurz sagen können: will sie christliche Obrigkeit sein, so muß sie sich einfach selbst unter das Evangelium stellen und darnach handeln. Sie muß also ihre Schutz- und Strafgewalt zur Besserung des ihr anvertrauten Teils der Christenheit verwenden.

Wie aber wird sich das im Einzelnen gestalten? Um darüber zu einem sicheren Ergebnis zu kommen, muß man vor allem deutlicher, als bisher, unterscheiden zwischen dem, was der städtischen Ortsobrigkeit, dem Rat, und dem, was der Landesobrigkeit, in Sachsen also dem Kurfürsten, zugedacht wird. Die Frage ist also: was soll der Kurfürst, was der städtische Rat tun?

Um eine Antwort zu gewinnen, gehe ich die einzelnen

[1] Vgl. die Ausführungen in der Schrift An den Adel über die zweite Rute der Christenheit und die zweite Mauer der Romanisten.

Fälle durch. In dem Entwurf für die Altenburger[1] bleibt der Kurfürst überhaupt aus dem Spiel. Der Rat handelt allein; er soll nur vor dem Kurfürsten sein Recht begründen. Er ist der Gemeinde, »seinen Nächsten«, nicht nur zu leiblichem Regiment gesetzt, sondern auch für sein und der ihm anvertrauten Stadt Seelenheil verpflichtet. Eben darum hätte er auch eigentlich die Pflicht gehabt, den Propst und die Seinen, die der Gemeinde das Evangelium vorenthalten, zu vertreiben und so das Volk vor den Wölfen zu bewahren. Er teilt mit allen Christen die Fähigkeit, über Lehre zu urteilen; aber er hat die besondere Aufgabe, das ihm anvertraute Volk mit seiner Gewalt auch nach der geistlichen Seite zu schützen, den falschen Predigern die Macht zu nehmen und der wahren Predigt des Evangeliums eine Gasse zu machen[2].

Dabei ist zu bemerken, daß nach Luthers Entwurf, wie nach seiner ständigen Anschauung der Rat einfach als Obrigkeit handelt[3]. Rat und Gemeinde sind eine Einheit. Die Gemeinde als Ganze kann gar nicht ohne ihn handeln; er handelt für sie, als ihr Haupt. Das ist genau dasselbe, ob dabei ihre weltlichen oder geistlichen Angelegenheiten in Betracht kommen[4].

Aber auch der Kurfürst hat hier eine Aufgabe zu erfüllen.

---

[1] Enders 3, 347 10 ff.

[2] Aehnlich spricht sich Luther in einer Angelegenheit der Zwickauer aus (Enders 3, 320). Dort handelte es sich um die Predigten und Privilegien der Minoriten. Luther verlangt nun von Hausmann als dem dortigen Pfarrer, daß er nur mit dem Wort gegen sie wirke und sie im übrigen nach Christi Beispiel solle lästern und verführen lassen. Der Rat dagegen habe mit seinem Verbot einzuschreiten, wenn sie etwas tun, was man von ihnen nicht dulden dürfe. In bezug auf die Zulassung der Lästerung und Verführung ist also Luther damals nicht ganz konsequent. Im allgemeinen wird man wohl sagen können: er verlangt das Einschreiten der Obrigkeit, wenn es sich um die Messe handelt, bei der verführerischen, d. h. das Evangelium bekämpfenden Predigt will er es nicht. Vgl. vor allem die bekannten Aeußerungen im Brief an die Fürsten zu Sachsen WA. 15, 210 ff. bes. 218 17 ff.

[3] Vgl. namentlich auch De instituendis ministris, wovon unten.

[4] Hermelink arbeitet, wie übrigens u. a. auch ich früher, viel zu viel mit dem Gedanken, daß die weltliche Obrigkeit „Repräsentantin“ ihrer christlichen Untertanen sei. Ich kann ihn in diesen Schriften überhaupt nicht deutlich finden, die Obrigkeit erscheint immer einfach als Obrigkeit.

In seinem Schreiben vom 8. Mai [1] hält ihm Luther die gleiche Pflicht vor. Wie der Rat von Altenburg, so sei auch er schuldig, zu wehren den falschen Predigern oder zu helfen oder zu leiden [d. h. zuzulassen], daß dort ein rechter Prediger eingesetzt werde. Der Rat dürfe von seinem Vorhaben nicht abstehen, sondern nur Tyrannei und weltlicher Gewalt weichen. Die müßten sie freilich leiden, dürften sie aber nicht billigen oder ihr Recht geben [2].

Also auch der Kurfürst muß als christlicher Fürst, als christliches Mitglied seinen Dienst leisten, den Rat einer heilsverlangenden Gemeinde schützen, wenn er seine Schuldigkeit tut, im andern Fall wenigstens mit Vorstellungen bei ihm eingreifen, daß ihr ein Prediger gesetzt werde [3]. Tut der Fürst das nicht, schützt er vielmehr gar den Propst in seinem tyrannischen Regiment, so wird seine Gewalt selbst tyrannisch, wenn sie auch dadurch für die Altenburger an ihrem Anspruch auf Gehorsam nichts verliert.

Diesen Standpunkt hat Luther auch dann inne gehalten, als der Kurfürst Zwilling wegen seiner Vergangenheit in Altenburg nicht duldete. Am 29. Mai 1522 schreibt er an Spalatin [4]: Weil er von der wirklichen Berufung Zwillings dorthin überzeugt sei, habe er ihm befohlen, nicht wegzugehen, bis der Kurfürst einen andern schicke und ihn so mit Gewalt hinauswerfe; wenn es auf ihn (Luther) ankomme, dürfe Zwilling nur dem Zwang weichen. Der Fürst und der Hof mögen in ihrer Besorgnis tun, was sie wollen: er werde dem hl. Geist nicht widerstehen. Der Entfernung Zwillings könne er nicht zustimmen. Er wolle ihn aber nicht gegen die Gewalt schützen.

---

[1] De Wette 2, 192 f.; dazu Enders 3, 356, wo die Korrekturen nach dem Original mitgeteilt sind.

[2] Das teilt Luther dem Fürsten als Inhalt seines Briefs an die Altenburger mit. Aber die Stelle findet sich darin nicht. Luther hat, wie manchmal, geglaubt, etwas geschrieben zu haben, was doch nicht auf das Papier gekommen ist.

[3] So hat Luther auch an den Rat von Regensburg, der städtische und landesherrliche Obrigkeit zugleich war, geschrieben (De Wette 2, 395 ff. vom 26. Aug. 1523), er solle sich als Liebhaber des Evangeliums zeigen und der Priestertyrannei und dem Pfaffenfrevel nicht in allem den Mutwillen lassen, sondern einen evangelischen Prediger verschaffen und ihn schützen.

[4] Enders 3, 378 $_{64}$ ff.

Und dabei ist er trotz Spalatins Gegengründen geblieben[1]. So hat er denn auch die Altenburger aufgefordert, Zwilling zu behalten, bis ein anderer Prediger komme: er dürfe, so schreibt er auch hier, nur der Gewalt weichen. Und so blieb Zwilling wirklich und predigte trotz der Einsprache des Propstes, bis der Kurfürst an seiner Stelle einen anderen Prediger, W. Link, schickte.

Hier wird ganz klar: Luther weist dem Kurfürsten die Pflicht zu, den Widerstand des Propstes zu brechen. Wo aber eine Christengemeine ist, da muß *sie* berufen, und an dieser Berufung endigt das Recht des Kurfürsten. Hier kann er nur mit widerrechtlicher Gewalt eingreifen. Die Gemeinde ist souverän; der Kurfürst hat ihr nur zu helfen, ihr Recht auszuüben und gegebenen Falls sie zu ermahnen, daß sie ihre Pflicht erfülle. Wo sie das aber von selbst tut, bleibt dem Landesherrn ordnungsmäßig weiter nichts übrig.

Besonders deutlich wird der Unterschied der Stellung, die Luther den beiden Stufen der Obrigkeit zuschreibt, in der Sache der Stadt *Eilenburg*. Auch hier ist die Pfarrei einem Stift inkorporiert, dem auf dem Petersberg bei Halle[2]. Die Gemeinde verlangt nach dem Evangelium, der Rat scheint sich aber nicht zu rühren. Ob nun Luther schon irgendwie den Rat ermuntert hat, seine Pflicht zu tun, wissen wir nicht. Jedenfalls hat er noch keine Wirkung gesehen, als er am 5. Mai 1522 sich im Namen eines Teils der dortigen Evangelischen an Spalatin wandte, damit er den Fürsten zu einem Schritt beim Rat veranlasse. Er läßt also den Kurfürsten wieder daran erinnern, daß er als christlicher Bruder wie als Fürst verpflichtet sei, den Wölfen entgegenzutreten und für seines Volkes Heil zu sorgen. Aber es fällt ihm gar nicht ein, von ihm zu fordern, daß er selbst einen Prediger dorthin sende oder dem Rat einen Befehl erteile: er bittet nur um eine *Mahnung* an den Rat, daß er dem Volk nachgebe und einen Prediger berufe. Es hätte auch hier ohne Zweifel im Sinn Luthers gelegen, wenn der Rat dem Propst die geistliche Obrigkeit gekündigt hätte. Aber auch hier ist der Rat vorsichtiger gewesen und hat einen anderen Weg gefunden, bei dem er schließlich die Kosten der evangelischen Predigt selbst tragen mußte.

[1] Enders 3, 381 Nr. 538 und 435 Nr. 561.

[2] S. im Anhang Beilage 2 über Inkorporation und Patronat.

In der Leisniger Sache hat Luther wiederum die Gemeinde unter ihrem Rat ganz selbständig vorgehen lassen. Sie bricht die Inkorporation und wählt sich den Pfarrer und Prediger kraft ihres göttlichen Urrechts. Ihr Rat entwirft die neue Gemeindeordnung. In dieser Ordnung redet der Rat zusammen mit der Gemeinde und ihren einzelnen Schichten, den Ehrbarmannen, d. h. dem eingesessenen Adel, den Viertelsmeistern und den Aeltesten (Zunftmeistern?). Aber die Ausführung dessen, was für die Gemeinde geschieht, hat doch wohl der Rat allein. Ihm steht also die Ein- und Absetzung der Pfarrer, die Kirchen- und Sittenpolizei, die Ordnung des gemeinen Kastens zu; nur die Wahl der Kastenvorsteher ist der ganzen eingepfarrten Versammlung zugesprochen.

Die Gemeinde unter dem Rat ist also auch hier in allen ihren kirchlichen Angelegenheiten selbständig. Der Landesherr wird von Luther nur nachträglich gebeten, die Ordnung zu bestätigen: den Schwierigkeiten gegenüber, die sich sofort einstellten, soll also der Fürst einen Rückhalt bieten, dem Evangelium und seiner Gemeinde seinen Schutz leihen. Alles andere, was Luther in der Vorrede dem Landesherrn empfiehlt, geht nicht die Gemeinde, sondern das Land an. Er soll die Kapellen, Klöster und Stifter, auch die Bistümer in seinem Bereich säkularisieren und über ihre Güter in einer näher bezeichneten Weise verfügen. Diese geistlichen Anstalten erscheinen dabei als die Stätten lästerlicher, verdammlicher Gottesdienste (S. 11 25): es ist also in erster Linie wieder die Abstellung der Lästerung der Messe, die ihm dabei zur Pflicht gemacht wird. Daneben aber handelt es sich auch um die Ordnung von Angelegenheiten, die das allgemeine Landesinteresse angehen. Denn jene geistlichen Institute fallen unter dem Einfluß der evangelischen Bewegung von selbst dahin (11 21 ff.); es muß daher dafür gesorgt werden, daß ihre Güter der Allgemeinheit zu gute kommen (11 30).

So ergibt sich denn, daß man nicht, wie das z. B. Hermelink getan hat, die städtische und die Landesobrigkeit zusammennehmen darf, wenn es sich um das Verhältnis der weltlichen Obrigkeit zu den christlichen Interessen einer Gemeinde handelt [1].

[1] S. 309 sagt er, im Altenburger Fall denke sich Luther die städtische Obrigkeit natürlich mit der des Landes zusammen wirken. Weitere Einwände gegen H.s Darstellung s. im Anhang Beilage 2 in der langen Anmerkung.

Jede Gemeinde ist selbständig und handelt durch ihren Rat kraft göttlicher Pflicht und göttlichen Rechts. Die landesherrliche Gewalt tritt nur schützend und abwehrend ein, wenn der Gemeinde äußere Hemmungen sich entgegenstellen, oder mit ihrem christlichen Ermahnen, wenn der Rat seine Pflicht nicht tut. Und auch sie handelt dabei einfach aus göttlicher Pflicht[1]. Geschichtliche Rechte, wie Patronat oder Vogtei, kommen bei ihrem landesherrlichen Eingreifen gar nicht in Betracht. Wo sie als deren Inhaberin eingreift, da handelt sie nach Luthers Auffassung als Obrigkeit dieser bestimmten Gemeinde oder dieses bestimmten Klosters[2].

Somit steht fest, daß jede Gemeinde von Christen Recht und Pflicht von Gott hat, sich für die Predigt des Evangeliums zu sorgen, und daß die christliche Obrigkeit ebenso die Pflicht hat, ihr dazu zu verhelfen. Aber nicht überall werden die Dinge gerade so gehen können, wie in Altenburg und Leisnig. Vielmehr wird die Art, wie die Gemeinde ihr Recht ausüben darf oder muß, von den tatsächlichen und rechtlichen Verhältnissen abhängen. Zweierlei kommt dabei vor allem in Betracht: erstens, ob die Gemeinde eine ganze Ortsgemeinde oder nur ihre Mehrheit oder gar Minderheit darstellt und ob sie dabei die Obrigkeit des Orts, den Rat, auf ihrer Seite hat; zweitens, wem die Güter ihrer Kirche gehören.

In den beiden Fällen von Altenburg und Leisnig handelt es sich um den einheitlichen Willen ganzer Gemeinden unter der Führung des Rats, und man wird betonen müssen, daß gerade die Stellung des Rats vollends darüber entscheidet, daß hier die ganze Gemeinde nach der Predigt des Evangeliums verlangt. In beiden Städten kommt aber auch die besondere Rechtslage ihrer Pfarrkirchen in Betracht. Beidemal sind sie

[1] Ich halte deshalb Hermelinks Darstellung S. 310—312 nicht für richtig. Er hat auch hier, gerade so wie in der Altenburger Sache, dem positiven Recht zu viel, dem göttlichen zu wenig eingeräumt.

[2] Ich verweise z. B. auf Orlamünde. „Obrigkeit" in diesem Sinn ist eben auch der Inhaber des Patronats. Man muß sich daran erinnern, daß der Begriff „Obrigkeit" nicht immer in einer einzelnen Person oder einem einzelnen Institut verkörpert ist. Die obrigkeitlichen Rechte, auch die einer einzelnen Gemeinde, können in verschiedenen Händen zersplittert sein. Aber der Begriff der städtischen oder der Landesobrigkeit, des Rats oder des Fürsten, ist für Luther doch ein ganz geschlossener Begriff.

geistlichen Instituten inkorporiert: nach kanonischem Recht sind ein Stift oder ein Kloster die Eigentümer der Kirchen und ihres Vermögens, die eigentlichen Inhaber auch des Pfarramts und damit auch zugleich die geistliche Obrigkeit der Gemeinde[1]. Diese Inkorporation ist nun überall erst geschehen zu einer Zeit, da die Kirche und ihre Güter schon bestanden. Jene geistlichen Institute haben also ihr Recht nicht durch eine Leistung für die Gemeinde erworben, sondern — so scheint es Luther aufzufassen — nur durch einen Akt päpstlicher oder bischöflicher Gewalt gewonnen. Eben darum steht hier dem göttlichen Recht der Gemeinde kein wirkliches, wohlerworbenes Recht auf die Kirchen und ihre Güter entgegen; eben darum können die beiden Gemeinden, in denen Luther die ursprünglichen oder natürlichen Inhaber des Rechts über die Kirche zu sehen scheint, dem Propst oder dem Abt, der dem Evangelium wehrt, einfach sein Recht kündigen, die Pfarrgüter an sich nehmen und dem verleihen, den sie zum Pfarrer wählen. Mit der Altenburger Predigerpfründe steht es ähnlich. Sie ist zwar dem Kloster nicht inkorporiert; der Propst ist vielmehr durch Stifterwillen der Patron. Aber die Stadt ist Pflegerin und hat die richtige Verwendung der Stiftung zu kontrollieren, und an der fehlt es: der Propst hat den Anspruch auf die Zinsen auch darum verscherzt, weil er nicht, wie die Stiftung verlangt, das Evangelium predigen läßt. Auch hier kann also die Gemeinde über die Pfründe verfügen.

Anders liegt es bei den Patronaten. Hier hat sich eine Familie oder ein Einzelner durch Bau und Bewidmung der Kirche einen wirklichen Anspruch erworben, durch den das göttliche Recht der Gemeinde zwar nicht aufgehoben wird, aber eine andere Art der Verwirklichung verlangt. Dem Patron kann man die Güter nicht aus der Hand nehmen: denn sie sind noch sein; er hat zu bestimmen, wer als Pfarrer ihren Genuß haben soll. Sagt solcher Pfarrer der Gemeinde nicht zu, dann muß sie den, den sie haben will, aus ihren eigenen Gütern ernähren.

So wird nun auch die Aufgabe der Obrigkeit nach Luthers Anschauung verschieden sein, je nachdem diese Verhältnisse liegen. In jedem Fall hat natürlich die Ortsobrigkeit, wenn sie christlich ist, d. h. dem Evangelium glaubt, die Pflicht, sich für alles

[1] Vgl. wieder im Anhang Beilage 2.

das einzusetzen, was nach den bestehenden Verhältnissen verlangt werden kann; so ist es in Altenburg, in Leisnig, in Eilenburg u. a. Hier, wo nur eine tyrannische Gewalt das Evangelium versagen will, ohne daß ihr ein begründeter Anspruch auf die Pfründe oder die Kirche zur Seite stünde, muß der Rat einfach beides für die Gemeinde erobern. Und wenn ihr die bisherigen Gewalthaber entgegentreten, muß der Landesherr dem Recht der Gemeinde zum Sieg verhelfen, ebenso wie er da, wo der Rat versagt, ihn an seine Pflicht erinnern muß. Wenn aber, wie in dem schwarzburgischen Städtchen Leutenberg [1], nachzuweisen ist, daß die Inkorporation nur eine b e d i n g t e Schenkung war, und der ursprüngliche Patron oder sein Rechtsnachfolger bekannt ist, und wenn nun die Bedingungen der Schenkung von dem jetzigen geistlichen Herrn nicht erfüllt werden, dann soll einfach der ehemalige Patron seine Rechte wieder an sich nehmen und der Gemeinde einen evangelischen Pfarrer setzen [2].

Wenn nun aber der Patron seine Pflicht gegen die Gemeinde nicht erfüllt? Darüber hat sich Luther vor der Visitation nicht näher ausgesprochen, weil wenig konkreter Anlaß vorlag. Aber seine Aeußerungen genügen doch, um festzustellen, wie er sich die Sache denkt. An vielen Orten, namentlich auf dem Land, wird der Patronatsinhaber als Gutsherr zugleich die Ortsobrigkeit darstellen; an andern, auch in Städten, kann der Landesherr Patron sein. Aber in jedem Fall wird der Patron einen Teil der obrigkeitlichen Ortsgewalt inne haben, weil er eben die Verfügung über die Kirche und ihre Güter hat. Wenn nun der Patron sich dem Verlangen der Gemeinde versagt, so wird der Fall ebenso liegen, wie wenn die Obrigkeit ihre Pflicht nicht erfüllt. Dann bleibt zunächst die Bitte an den Landesherrn übrig, daß er den Patron an seine Pflicht mahne. Hilft auch das nicht, so mag sich die Gemeinde selbst einen Prediger berufen, ihn aber auch auf eigene Kosten unterhalten [3]. Auch dann aber wird der Landesobrigkeit die Pflicht obliegen, ihn zu schützen und so der Gemeinde zu ihrem Recht zu verhelfen.

[1] Vgl. den Anhang, Beil. 2.

[2] Von einer besonderen Aufgabe des Landesherrn kann in Leutenberg keine Rede sein, weil er selbst das Patronat hat.

[3] Vgl. den Anhang, Beilage 2, Orlamünde und die dort weiter angeführten Quellen.

Ja noch mehr. In der Schrift »Daß eine christliche Versammlung« setzt Luther den Fall, daß in einer Gemeinde das Evangelium noch ganz unbekannt sei und daß nun ein einzelner Christ die Pflicht empfinde, dort als missionierender Prediger aufzutreten: das könnte er dann entweder ganz auf eigene Faust tun, oder er könnte sich an die geistliche Obrigkeit der Gemeinde mit Bitten um Briefe (d. h. Vollmacht) wenden oder die Hilfe der weltlichen anrufen, daß sie ihm Befehl gebe (412$_{27}$ mit 414$_{6}$). Auch da also wird der Landesherr die Aufgabe haben, seine Hand über den Prediger zu halten und denen, die er etwa gewinnt, zu ermöglichen, sich von der bisherigen geistlichen Obrigkeit frei zu machen, d. h. sich zu separieren.

Eine besonders interessante Frage aber entsteht nun, wenn die Evangelischen eines Orts nur eine, vielleicht kleine, Minderheit bilden, aber die Ortsobrigkeit auf ihrer Seite haben. Hiefür bietet die Schrift De instituendis ministris[1] die Antwort. Sie behandelt die Frage speziell für das utraquistische Prag, gibt dann aber zugleich Anweisungen, wie aus den vereinzelten evangelischen Gemeinden wieder eine größere Einheit entstehen könnte. Sie erfordert eine zusammenhängende Erörterung.

3.

Die Schrift ist an den »hohen Rat« (clarissimo senatui) und das Volk von Prag gerichtet. Daß aber im eigentlichen Sinn der Rat gemeint sei, zeigt schon (192$_{24}$) die Anrede »viri clarissimi«, die eben auf die Adresse »clarissimo senatui« zurückweist. Ihm trägt daher Luther im wesentlichen die Grundsätze vor, um die es sich handelt, ihn fordert er am Schluß ausdrücklich zum Handeln auf.

Luther rechnet nun freilich zuerst mit der Möglichkeit, daß das, was geschehen müßte, die Einsetzung eigener Diener, durch die öffentlichen Verhältnisse, also äußere Gewalt, unmöglich würde. In diesem Fall wäre nur ein Weg, daß man auch ohne öffentlichen Dienst auskäme, daß also die Hausväter den Ihrigen das Evangelium läsen und ihre Kinder tauften, auch wenn dabei die Feier des Abendmahls unmöglich würde. Auch so wäre Christus in ihrer Mitte, erkännte sie als seine Gemeinde

[1] WA. 12, 169 ff.

an und krönte diese fromme und christliche Enthaltung von allen andern Sakramenten, die durch gottlose und heiligtumsschänderische Menschen verwaltet würden (171 21 ff.).

Also die erste Pflicht der Gläubigen ist wieder, sich den gottlosen papistischen Priestern zu entziehen, auf die falschen priesterlichen Handlungen zu verzichten, den verkehrten Weihen den Abschied zu geben (172 18 f.), mit andern Worten die Separation. Es kommt hier zunächst nur darauf an, daß man sich dem bisherigen Sakralwesen entzieht: denn dann bleibt doch das, was der entscheidende Punkt ist, die Möglichkeit, das Evangelium an die Gläubigen zu bringen. Schon durch die Separation allein also wird die Lage der Gläubigen verbessert, und darum handelt es sich bei allen praktischen Maßnahmen zuerst.

Aber Luther sieht die Lage nicht als so verzweifelt an. Er weist einen Weg zum Ziel (193 22 ff.). Der Rat von Prag möge ihn einmal wagen. Er solle vor allem durch private und öffentliche Gebete das Werk vorbereiten. Dann aber möge er zu freiwilliger Zusammenkunft diejenigen berufen, deren Herzen Gott gerührt habe, daß sie mit ihm, dem Rat, gleich denken. Und hier sollen nun, offenbar durch diese ganze Versammlung evangelisch Gesinnter, die Diener des Worts gewählt werden, dann von ihren Spitzen die Handauflegung und Bestätigung empfangen und der ganzen Gemeinde, d. h. dem Volk von Prag, empfohlen, als seine künftigen Diener oder Bischöfe vorgestellt werden[1]. Seien dann mehrere Städte diesem Beispiel gefolgt, dann könne man auf einem Landtag beraten, ob dieselbe Weise in ganz Böhmen eingehalten werden solle oder ob nur ein Teil sie annehmen, ein anderer sie noch verschieben oder ganz ablehnen wolle. Niemand dürfe gezwungen werden, und man könne nicht hoffen, daß das alles auf einen Schlag gehe. Wären aber erst einmal viele Städte so zur Wahl von neuen Bischöfen gekommen, dann könnten diese Bischöfe selbst einmal zusammentreten und einen Obern wählen, so daß Böhmen wieder zu seinem alten rechtmäßigen Erzbischof käme. Wenn dabei die »Herrschaften und Mächte« (Eph. 1 21 u. a.) ihnen widerständen, so sollen sie dadurch erst recht getrost werden,

[1] So hat Luther selbst in Wittenberg den neuen Pfarrer Bugenhagen vom Rat und von Vertretern der Gemeinde wählen lassen und dann von der Kanzel aus als tüchtig konfirmiert und bestätigt.

daß ihr Tun aus Gott sei (195 31 ff.). Frieden und Ruhe dürfen sie in diesen Dingen nicht erwarten: der Fürst der Welt werde schon für Tumult, Stürme und Aufstände (195 9 ff. 196 2 ff.) sorgen.

Wiederum muß also hier alles aus der Gemeinde der Evangelisch-Gläubigen herauswachsen. Aber der Rat hat die Führung als christliche Obrigkeit. Denn Luther sieht ihn als gläubig an das Evangelium an (192 21—25): das gehört offenbar mit zu den Dingen, in denen ihn Cahera berichtet und beschwindelt hat. Der Rat ginge also nach Luthers Gedanken mit seinen evangelischen Gesinnungsgenossen vor und bestellte evangelische Diener des Worts. Worauf das Recht dazu beruht, ist schon gesagt: nicht auf einem natürlichen Recht des Rats, sondern darauf, daß er auf dem Grund des Evangeliums als christliche Obrigkeit zusammen mit den andern Evangelischen handelt[1]. Er und seine Anhänger in dieser Sache stellen die Gemeinde Gottes dar, weil sie dem Evangelium gehorchen[2]. Dabei ist nur eine Rücksicht zu üben, auf die, die das Wort noch nicht haben (195 5 ff.). Die bewußt-papistischen, dem Wort widerstrebenden Mitglieder haben diesen Anspruch auf Rücksicht nicht. Sie werden ignoriert. Rücksicht ist nur auf die zu nehmen, die hoffen lassen, daß sie, wenn sie erst das Wort kennen, sich auch für die handelnde gläubige Gemeinde noch gewinnen lassen werden.

Aber wie weit geht diese Rücksicht? Der Rat empfiehlt den von ihm und den Evangelisch-Gesinnten gewählten Diener. Stimmen nun die zu, die das Evangelium noch nicht kennen, d. h. offenbar: erheben sie keinen Widerspruch, so ist es gut. Widersprechen sie aber doch, dann kann nach Luthers Ausführungen das Handeln des Rats und seiner wenigen Gesinnungs-

[1] Sobald er aber in diesem Sinn „christliche" Obrigkeit ist, gehört es allerdings zu seinen selbstverständlichen Aufgaben und Rechten. Es liegt in seiner Natur als christlicher Obrigkeit begründet.

[2] Ich kann darin nicht wie Hermelink 483 eine bloße Hilfskonstruktion sehen, sondern die ganze Grundlage für Luthers Ratschlag. Auch kann ich nicht finden, daß gerade daraus hervorgehe, daß nicht die reinen Christen, sondern das corpus permixtum [d. h. Gläubige und Ungläubige zusammen; also wohl die ganze Gemeinde?] die Wahl vornehmen. Unter den Wählern kann corpus permixtum sein: denn niemand kann dem andern ins Herz sehen. Aber das c. p. sind sie nicht, sondern Kirche, weil sie auf Grund des Evangeliums handeln.

genossen auch keinen Anspruch darauf haben, für die ganze Gemeinde zu gelten. Genau ist der Ausdruck 195 6 ff. freilich nicht: »Was sie in dieser Sache getan haben und wozu sodann die Uebrigen, die das Wort noch nicht haben, ihre Zustimmung geben, das hat sicher Christus getan«. Dem Sinn Luthers entspräche es gewiß, wenn da hinzugefügt würde: »und das gilt für die ganze Gemeinde«. Stimmt also die bisher vom Wort nicht berührte Schicht nicht zu, dann wird wieder wohl nur der Ausweg bleiben, daß die Gläubigen sich für sich selbst einen Diener bestellen oder sich nur als Hausgemeinden einrichten, also die Separation in der Gemeinde selbst.

Die Schrift zeigt aber auch, wie Luther sich die Entstehung einer neuen, das Land umfassenden, kirchlichen Gemeinschaft in Böhmen denkt. Die evangelischen »Bischöfe«, die nach seinem Ratschlag gewählt wären, könnten sich zusammenschließen und einen Obern wählen, der ihnen den Liebesdienst täte, sie zu visitieren. Wohl gemerkt, das wäre nicht Sache des Landtags, auch nicht der städtischen Obrigkeiten, sondern lediglich der »Bischöfe«. Der künftige Erzbischof wäre vor allem ihr Oberer; seine erste Aufgabe wäre, sie zu visitieren. Er wäre ihr »Diener«, ihr Seelsorger[1]. Wenn seine Visitation auch die Gemeinde mit umfaßte[2], so trüge auch hier die Visitation ohne Zweifel rein »evangelisches« d. h. seelsorgerliches Gepräge, beschränkte also die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinde keineswegs.

Es ist wohl möglich, daß, wie Drews jetzt wieder hervorhebt, Luther damals für Deutschland sich einen ähnlichen Aufbau der künftigen Kirche für den Fall gedacht hat, daß dort die evangelischen Gemeinden an Zahl wüchsen.

Nur wird man immer bedenken müssen, daß die Verhältnisse in Böhmen, wie auch Luther wissen konnte, nach einer Seite ganz anders lagen als in Sachsen: hier schon ein Fürst, der der Reformation günstig war und seinen Beruf darin sah, dem Evangelium die Wege zu öffnen, wo es ging; in Böhmen dagegen ein König, der zwar nichts zu sagen hatte, aber auch

---

[1] Ich stimme Drews S. 37 durchaus zu, wenn er die Worte (a. a. O. S. 194 18) *donec Boemia redeat ad legitimum rursus et evangelicum archiepiscopatum* so deutet, daß es sich nicht um Ersetzung des Visitators durch einen Erzbischof, sondern um die freiwillige allmähliche Ausdehnung der Aufgabe dieses Visitator-Erzbischofs über ganz Böhmen handelt.

[2] S. 194 19: *multis ministeriis et visitandis ecclesiis.*

ebenso wie der sehr selbständige Adel bisher keinerlei Zeichen von evangelischer Gesinnung gegeben hatte. Hier war also naturgemäß alles mehr auf die Initiative der Evangelischen gestellt. Indessen lag es doch auch in Deutschland außerhalb Sachsens im großen Ganzen ebenso, und dann konnten die Gedanken, die Luther für Böhmen ausgesprochen hatte, schließlich auch in den deutschen Territorien praktisch werden, in denen die Landesobrigkeit sich nicht positiv zum Evangelium stellte. Dann wäre auch hier die Hauptsache den städtischen Räten und den Patronen sowie den von ihnen für ihre Gemeinden bestellten Predigern zugefallen. Die Aufrichtung landeskirchlicher Organisation wäre Sache der Prediger und darum immer seelsorgerlicher Art geblieben.

Aber schwerlich hat sich Luther hier damals schon klare und feste Gedanken über das Einzelne gemacht. Darum möchte ich auch kein bestimmtes Urteil über das Verhältnis dieser Gedanken zu seinen früheren Aeußerungen in der Schrift An den Adel abgeben. Drews meint S. 38, der fundamentale Umschwung in Luthers jetziger Anschauung von der Reform der Kirche liege darin, daß er jetzt das neue Kirchenwesen sich von unten auf entwickeln lassen wolle, während er, so darf ich ihn wohl ergänzen, 1520 die Reform als eine Aufgabe der christlichen Fürsten angesehen habe.

Dem ersten Glied stimme ich zu, dem zweiten nicht, und darum kann ich den Umschwung nicht so groß finden. Wenn meine Auffassung der Schrift An den Adel richtig ist, so handelt es sich dort überhaupt nicht darum, daß die weltliche Obrigkeit die Kirche (in unserem Sinn genommen) reformieren solle, sondern darum, daß sie das Verderben, das von Rom kommt, von Deutschland fernhalte. Ueber die positive künftige Gestaltung der deutschen Kirche ist überhaupt nichts festgestellt: es kommt in der Verfassung ganz darauf an, ob die Bischöfe sich dem Evangelium fügen wollen oder nicht. Tun sie es, so kann die bisherige Ordnung bleiben, nur soweit modifiziert, als der Abbruch der Verbindung mit Rom verlangt. Tun sie es nicht, so sollen an ihre Stelle eitel Pfarrer treten. Damit aber wäre nicht nur die ganze bisherige Ordnung, sondern auch die ganze Einheit der deutschen Kirche gefallen, und es wäre nur ein Haufen von Gemeinden übrig geblieben. Auf diese Alternative hat inzwischen der Gang der Dinge geantwortet.

Aber nun hatte Luther auch in der Schrift An den Adel nicht gesagt, wer eine neue Ordnung herzustellen hätte. Und wer möchte sagen, daß er damals für den schlimmsten Fall nicht auch schon an solche Möglichkeiten gedacht hätte, daß alles auf die einzelnen Gemeinden ankäme? Jetzt, seit 1521, war die Lage so: von einem Anschluß der gesamten Christenheit an das Evangelium ist keine Rede mehr; die Kirche, die vom Evangelium lebt, besteht nur als ein Bündel einzelner Gemeinden oder ungeformter Häufchen von Christen. Da dreht sich praktisch alles um sie. Das weitere liegt in der Zukunft Schoß.

## VIII.

Das Maß, in dem Luther in der Zeit Friedrichs des Weisen die fürstliche Obrigkeit für die Gestaltung der Dinge tatsächlich in Anspruch genommen hat, ist nach den bisherigen Ausführungen sehr gering gewesen. Es hatte sich zunächst ganz darauf beschränkt, daß sie die Gewalten der alten Religion zu zwingen habe, ihr verderbliches Treiben einzustellen und der Christenheit ihre Freiheit unter dem Evangelium wiederzugeben. Alles weitere hatte er von der Kraft des Evangeliums erwartet, und um die äußeren Ordnungen kümmerte er sich zunächst überhaupt nicht. Das Emporkommen evangelisch gesinnter Gemeinden hatte diese Auffassung zunächst nicht wesentlich verändert: die weltliche Obrigkeit hatte nach seiner Meinung auch hier die Widerstände zu brechen, die sich von seiten jener Gewalten der Versorgung der Gemeinden mit Predigern des Evangeliums entgegenstellten. Allein damit verband sich dann der Gesichtspunkt, daß die christliche Obrigkeit für das Seelenheil ihrer Untertanen zu sorgen habe. Und wenn dabei zunächst auch nur die alte Forderung in ein neues Licht gestellt wird, so kommt damit doch zugleich eine neue hinzu: die weltliche Obrigkeit hat positiv für Prediger des Evangeliums zu sorgen, sie zu berufen. Das gilt zunächst von der Ortsobrigkeit, dem städtischen Rat. Aber auch die Landesobrigkeit hat doch den säumigen Rat an seine Pflicht zu mahnen. Und darin liegt auch für sie der Anfang einer positiven Aufgabe. So hat also der Fortgang der evangelischen Bewegung, ihr Sieg in einzelnen Gemeinden sofort eine Erweiterung des Programms zur Folge gehabt.

Und wie nun nach dem Bauernkrieg sich der furchtbare Verfall der kirchlichen Zustände herausstellte, wie Pfarreien und Schulen einzugehen drohten und die ländliche Bevölkerung sich als vollkommen verwildert erwies, da kam der Zeitpunkt, von dem an die Aufgabe der Landesobrigkeit ganz in den Vordergrund trat. Jetzt handelte es sich nicht mehr nur um einige Gemeinden, sondern um das ganze Land, vor allem das ganze heranwachsende Geschlecht. Es kam dabei der Sache zu statten, daß Johann der Beständige mehr als sein Vorgänger bereit war, sich positiv in den Dienst des Evangeliums zu stellen.

Die neue Epoche wird eingeleitet durch die kurfürstliche Visitation. Für deren Auffassung aber stehen uns vor allem zwei Urkunden zur Verfügung: die Instruktion des Kurfürsten (1527) und der Unterricht der Visitatoren (1528), der von Melanchthon[1] verfaßt, von Luther geprüft und leicht ergänzt, vor allem aber mit einer Vorrede versehen worden ist. Diese Vorrede ist nun vor allem ins Auge zu fassen[2].

In der Visitation sieht Luther hier wieder eine urchristliche, ja schon alttestamentlich-prophetische Einrichtung. Sie ist von Samuel, Elias und Elisa, von Christus selbst und den Aposteln, den Vätern und den hl. Bischöfen des Altertums geübt worden. Sie ist ihrem Wesen nach nichts als ein Besuchen, Warten und Aufsehen. Jeder Pfarrer übt es an seinen Pfarrkindern; die Bischöfe der alten Zeit haben es an den Pfarrern, die Erzbischöfe an den Bischöfen geübt. Und die Aufgabe der Visitation ist, zu sehen, wie die Anbefohlenen glauben und lehren, lieben und leben, wie man die Armen versorgt, die Schwachen tröstet, die Wilden straft, und dann ihnen zu zeigen, wie man

[1] Die Grundlage des „Unterrichts" bilden bekanntlich die »Articuli de quibus egerunt visitatores« oder wie der Titel seit Weber und Bindseil immer zitiert wird »... egerunt per visitatores«. Daß dieses *per* ein Druckfehler sein müsse, der nur gedankenlos immer wiederholt werde, stand mir längst fest. Jetzt hat mir das G. Kawerau auf meine Anfrage bestätigt: in der ganz seltenen ersten Ausgabe, die keiner der älteren Herausgeber gekannt und auch er nicht selbst gesehen hat, sondern nur aus dem Auktionskatalog für Knaakes Bibliothek II, 78 Nr. 538 kennt, lautet der Titel: Articu- li, de qvibus ege runt Visitatores in re- gione Saxoniae. | Anno, M. D. XXVII. |

[2] Richter, KOO. 1, 82 ff. Sehling 1, 148 ff. WA. 26, 195 ff. Ich zitiere nach WA.

das alles macht[1]. Die Visitation ist also kurz gesagt, geistliche Aufsicht, Seelsorge, Belehrung, Ermahnung[2].

Nun aber ist sie im Papsttum verkommen und zu einem Werk weltlicher Herrschaft und Erpressung geworden, so daß nichts von ihr übrig geblieben ist[3]. Also muß sie, weil ganz unentbehrlich, erneuert werden.

Aber wer soll das tun? Da ist zunächst an seine früheren Aeußerungen über die Visitation in der Schrift De instituendis ministris zu erinnern. Damals, 1523, hatte Luther das Visitationsamt so aufzurichten gedacht, daß die evangelischen Prediger Böhmens zusammenkämen und sich einen oder mehrere Oberen wählten, die ihnen und ihren Gemeinden den Dienst als Visitatoren zu leisten hätten[4]. Aber dieser Weg war jetzt in Sachsen nicht gangbar, weil es sich eben nicht mehr nur um die evangelischen Prediger und Christen handelte, sondern um alle Geistlichen und Lehrer, ja um alle Insassen des Landes, von diesen aber eine Bestellung evangelischer Visitatoren nimmermehr erwartet werden konnte. Darum fehlte der Beruf und der Auftrag von seiten der Gesamtheit, und ohne einen solchen durfte sich ein Einzelner oder eine kleine Minderheit nichts anmaßen. So wurde der Kurfürst als der einzige Inhaber öffentlicher Gewalt gebeten, »etliche tüchtige Personen zu solchem Amt zu fordern und zu ordnen«, und er hat es getan[5].

Also erscheint der Kurfürst nicht selbst als Inhaber der Visitationsgewalt — denn ihm ist zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen[6] —, sondern nur als derjenige, der die Visitatoren bestellt, ihnen den öffentlichen Auftrag dazu gibt. Die Visitationsgewalt selbst liegt von Haus aus lediglich bei den Predigern[7]. Aber um jener Gründe willen muß der Um-

[1] S. 196 7—9. 26—28.

[2] Das hat Sohm ausgezeichnet dargelegt S. 593 ff.

[3] S. 195 f.

[4] WA. 12, 194 14 ff.

[5] Ebds. 197 25 ff.

[6] Ebds. 200 28 f.

[7] So 1523 und doch wohl auch jetzt noch. Wenn er in der Vorrede von „uns“ spricht, so meint er damit gewiß nicht die Visitatoren: denn er selbst war nicht Visitator, und die Adligen und Räte, die unter ihnen waren, waren doch bei jener Bitte an den Kurfürsten nicht beteiligt gewesen. Vielmehr meint er sich selbst und die andern evangelischen Prediger und Lehrer, wie Hausmann. Vgl. auch das „wir“ S. 200 2—21.

weg über den Kurfürsten genommen werden. Auch da handeln die Evangelisch-Gläubigen unter den Geistlichen für die Uebrigen und können es tun, weil sie darin nur dem Worte Gottes gehorchen. Aber sie bitten den Kurfürsten nicht darum, selbst visitieren zu lassen, sondern nur, die Männer zu ernennen, die in ihrem, der Geistlichen, Namen visitierten. Und weil der Kurfürst im Gehorsam gegen das Evangelium ihre Bitte erfüllt und es aus christlicher Liebe tut, so handelt er eben darum auch im Namen Christi und damit der Kirche [1]. Darum geziemt es dem frommen, friedsamen evangelischen Pfarrer, der Visitation freiwillig zu gehorchen. Mit andern Worten die Visitatoren haben denselben Anspruch auf Gehorsam, wie wenn die Prediger sie sich selbst bestellt hätten.

So ist also allerdings die Visitation nicht Aufgabe des christlichen Fürsten, sondern des Predigtamts. Der »Unterricht« selbst ist darum auch nicht das Werk des Fürsten, sondern der Visitatoren, die ihn eben für die Prediger verfaßt haben [2]. Auch bei der Bestellung des Superattendentenamts ist es nicht anders. Vielmehr soll eben durch diese erste Visitation die geistliche Aufsicht, wenigstens in einem bestimmten Umfang, ein für allemal in den Sattel gehoben und ständig gemacht werden, so daß sie keiner weiteren Bestellung mehr bedarf, da ihre Träger einfach mit den Pfarrern der vornehmsten Städte zusammenfallen sollen [3]. Und diese Superattendenten haben nach dem »Unterricht« keinerlei richterliche oder Regimentsbefugnis: ihre Tätigkeit besteht darin, die Priester ihres Bezirks nach Leben und Lehre vor ihrer Anstellung zu prüfen, nachher zu beaufsichtigen und im Notfall gütlich zu unterweisen und zu ermahnen. Wenn sie dabei keinen Erfolg haben, insbesondere wenn falsche Lehre und Gefahr des Aufruhrs in Betracht kommen, müssen sie es

Möglicherweise könnte sich dieses „wir" auch mit auf die Universität beziehen, die ja später vom Kurfürsten zu dem ganzen Werk mit herangezogen wird. — Dies gegen Sohm 593, A. 17.

[1] Vgl. z. B. De instituendis ministris S. 91 $_{29}$ ff.

[2] Vgl. S. 200 $_{6}$ und die nachfolgenden „wir". Die Gemeinden, von denen 1523 mit die Rede war, werden in der Vorrede nicht mit genannt.

[3] Vgl. den Unterricht S. 235 mit der kurfürstlichen Instruktion bei Richter, KOO. 1, 80$^{b}$ u. d. M. Sehling I, 1, 146$^{a}$ u. Nur in der Instruktion ist die Verbindung des Amts mit den städtischen Pfarreien verordnet. Der Kurfürst hat also auf ihre Ernennung künftig nur da Einfluß, wo er Patron der betreffenden Pfarrkirchen ist.

dem kurfürstlichen Amtmann zum Bericht an den Kurfürsten anzeigen, worauf dieser das Weitere verfügen wird [1].

Die ganze Visitation samt der Superattendenz erscheint also in Luthers Vorrede rein geistlicher, seelsorgerlicher Natur. Der »Unterricht« selbst beschränkt sich darum ganz auf die Lehre, und auch bei den Zeremonien, der Einrichtung des Gottesdienstes, gehen seine Anweisungen nicht über die Aufstellung von Grundsätzen hinaus. Bei allen Einzelheiten macht er nur Vorschläge und überläßt die eigentliche Anordnung den Gemeinden, da möglichste Gleichheit der Messe zwar wünschenswert, Verschiedenheit im Einzelnen aber kein Unglück sei [2].

Ganz anders liegt es nun aber in der Instruktion für die Visitatoren, die schon 1527 ergangen war [3]. Sie ist vom Kurfürsten erlassen, sein »Befehl«, und die Visitatoren erscheinen als seine Bevollmächtigten; sie verrichten ihre Arbeit als Ganzes und in allen Einzelheiten in seinem Namen. Und diese Arbeit ist ihrem Wesen nach »Inquisition« der Geistlichen wie der Laien [4], also der Ersatz für das nunmehr hingefallene Sendgericht der Bischöfe oder Archidiakonen. Sie sind aber auch nicht nur über die Prediger gesetzt, sondern sollen auch den Adel, die Bürgermeister, Schultheißen und Heimbürger, also vor allem die weltlichen Obrigkeiten der einzelnen Orte zu sich fordern oder wenigstens veranlassen, ihre Leute zu schicken. Sie sollen die Beamten und den Adel zu rechtem Regieren anhalten: auch hiefür sind ihnen eingehende Anweisungen gegeben, und ohne Zweifel bezieht sich auch hierauf am Schluß die Vollmacht, sofort Maßnahmen zu treffen, wo sie etwas mangelhaft fänden und wo etwas vor Gott und von Obrigkeit wegen gebessert werden müßte.

Sie haben ferner sich mit der Neuordnung der Gerichtsbarkeit zu befassen, die ja nach Luther eine rein weltliche Sache ist. Und schließlich erscheint auch die Einrichtung der Superattendenz in einem anderen Licht als im »Unterricht«: die Superattendenten werden im Namen des Landesherrn bestellt und

[1] Vgl. den Unterricht S. 235.

[2] Ueber den Hinweis auf die weltliche Obrigkeit am Schluß der Vorrede vgl. weiter unten.

[3] Richter 1, 77 ff. Sehling 1, 142 ff.

[4] Richter 79[a] Abs. 2. Sehling 144[a] Abs. 2: *Item dergleichen inquisition* [wie bei Predigern etc.] *sol von den visitatorn der laien halben auch bestheen.*

mit der Aufsicht über ihre Kreise betraut; sie erhalten das Recht, die Pfarrer und Prediger, die in Lehre, Zeremonien, Sakramentsreichung und Wandel sich unchristlich halten, vor sich zu laden und, wenn die Sache nicht seelsorgerlich zu erledigen ist, sie zu untersuchen und an den Kurfürsten zu bringen.

Insbesondere aber ist nun darauf zu achten, in welchem Licht die Aufgabe des Kurfürsten in der Instruktion erscheint. Sie geht vor allem dahin, falschen Gottesdienst und Verkündigung falscher Lehre in seinem Lande nicht zu dulden. Der Kurfürst selbst begründet das an einer Stelle damit, daß er dadurch schädlichen Aufruhr und andere Unrichtigkeit in seinem Land verhüten müsse und Sekten und Trennung nicht aufkommen lassen dürfe[1]. An einer anderen aber verweist er kurz auf das göttliche Wort[2], hält sich also offenbar für verpflichtet, dieses in seinem Land allein öffentlich in Predigt und Gottesdienst vertreten zu lassen. Der Hinweis auf die politischen Folgen verschiedener Lehre ist demgegenüber nur ein Gesichtspunkt zweiten Rangs. Was aber der Inhalt des Evangeliums sei, das festzustellen, ist offenbar nicht seine Sache, steht vielmehr objektiv fest: in der ganzen Instruktion ist zwar mehrfach von rechter wie von Irrlehre die Rede, auch die Gegenstände werden angegeben, an die sich der Irrtum heftet; aber niemals wird gesagt, worin er und worin die rechte Lehre bestehe.

Der Kurfürst hat aber auch die Pflicht, Geistliche, die zwar richtig lehren, aber schlecht leben, aus ihrem Amt zu entfernen oder von ihrer Stelle auf eine andere zu versetzen[3]: er hat damit, so wird man es kurz bezeichnen dürfen, öffentlichem Aergernis zu wehren, ein Gesichtspunkt, der auch in der ganzen Ausführung über das, was den weltlichen Beamten obliegt[4], hervortritt.

Er hat endlich auch positiv die Pflicht, seinen Untertanen das Evangelium durch die dazu berufenen Personen verkündigen und sie auch durch die Visitatoren ermahnen zu lassen,

---

[1] Richter 78[b] letzter Absatz. Sehling 144[a] oben.

[2] Richter ebds. zweiter Absatz von unten. Sehling 143 zweiter Absatz von unten.

[3] Richter 78[b] Abs. 3. Sehling 143[b] Abs. 3.

[4] Richter 81[b] Abs. 3 ff. Sehling 147[a] Abs. 4 ff.

daß sie das Evangelium nach seiner Bedeutung auf- und zu Herzen nehmen [1].

Für diesen Zweck hat nun der Kurfürst vor allem darauf Bedacht genommen, überall nicht nur solche Prediger zuzulassen, die das Evangelium zu predigen bereit sind, sondern auch selbst für die nötigen Kräfte zu sorgen [2].

Zum selben Zweck greift er dann aber auch tief in das Recht der einzelnen Gemeinden, Patrone, Kirchen und ihrer Stiftungen ein. Die Geistlichen, die als Papisten dem Evangelium nicht zu dienen fähig oder willig oder die der Schwarmgeisterei zugefallen oder sittlich unwürdig sind, läßt er einfach ab- und andere für sie einsetzen, ungefragt, ob die Stelle in seinem oder eines anderen Patronat stehe [3]. Wo nicht die genügende Zahl von Geistlichen vorhanden oder eine Stelle unzureichend dotiert ist, da soll mit den Gemeinden »gehandelt« werden, daß sie selbst Abhilfe treffen und die nötigen Mittel aufbringen [4]. Wo aber die Pfarrbezirke anders einzuteilen und ein Vermögensausgleich zwischen einzelnen Pfarreien den bisher ungenügend dotierten helfen könnte, da haben die Visitatoren einfach zu verfügen, und auch da wird kein Unterschied gemacht, ob der Kurfürst Patron ist oder nicht [5]. So haben sie auch die alten überlieferten Abgaben und Leistungen an die Geistlichen von den Einzelnen wie von den Gemeinden zu erzwingen [6]. Und in der ganzen Verwaltung der kirchlichen Dotationen und Stiftungen haben sie im Namen des Kurfürsten das Recht der Oberaufsicht und obersten Anordnung: Inventarisierung der vorhandenen, Rückforderung der verlorenen Vermögensteile und Einkünfte, die Art ihrer Verwaltung, die Verwendung ihrer Ueberschüsse u. ä., alles das bestimmt der Kurfürst durch sie [7].

So erscheint denn die Visitation in der Instruktion als etwas ganz anderes als im »Unterricht«. Und wie hat man sich nun diesen Unterschied zu erklären? Sollte die Instruktion gegen

[1] Richter 77[b] u. und 78[a]. Sehling 142[b] f.
[2] Richter 79[a] Abs. 4. Sehling 144[a] Abs. 4.
[3] Richter 78[b]. Sehling 143[a] u. und 143[b].
[4] Richter 79[a] Abs. 4. 79[b] Abs. 2. Sehling 144[a] Abs. 4. 144[b] Abs. 5.
[5] Richter 79[b] letzter Abs. und 80[a] Abs. 1. Sehling 145[a] Abs. 3 f.
[6] Richter 80[a] letzter Abs. 80[b] Abs. 2. 3. Sehling 145[b] Abs. 4. 146[a].
[7] Richter 79[a] Abs. 5 — 80[b] Abs. 5. Sehling 144[a] Abs. 5 — 146[a] Abs. 3.

Luthers Willen erlassen, seine Meinung nur aus dem »Unterricht« zu entnehmen sein? Das ist von vornherein wenig wahrscheinlich. Kurfürst Johann hat in diesen Dingen sonst immer in engem Einvernehmen mit Luther gehandelt. Die Vorrede zum Unterricht ist auch später als die Instruktion [1]. Die Instruktion ist aber auch nicht etwa durch den »Unterricht« aufgehoben worden [2]; denn sie ist, nachdem der »Unterricht« im März 1528 erschienen war, im Sept. 1528 fast wörtlich erneuert worden [3]. Der »Unterricht« hat jedoch gleichfalls dem Kurfürsten vorgelegen, ist von ihm Luther und andern Theologen zur Prüfung zugeschickt und schließlich genehmigt worden [4]. Instruktion und »Unterricht« sind also dazu bestimmt, nebeneinander zu stehen.

Ueber das Verhältnis Luthers zum Inhalt der Instruktion und den Sinn, den sie nach dem Willen des Kurfürsten neben dem »Unterricht« haben sollte, wird man am einfachsten aus dem Briefwechsel zwischen beiden Männern ins klare kommen.

In seinem ersten Brief vom 31. Oktober 1525 [5] wendet sich Luther an den Kurfürsten als die christliche Obrigkeit und fordert von ihm im Namen seiner Gesinnungsgenossen um der Not willen die finanzielle Unterstützung der Pfarreien und Schulen, erbittet von ihm aber auch, wie schon früher mündlich, eine Visitation des weltlichen Regiments, der städtischen Räte und der fürstlichen Amtleute. Den zweiten Punkt sagte der Kurfürst zu, für den ersten erbat er sich weitere Vorschläge Luthers [6]. In einem zweiten Brief vom 30. November 1525 [7]

[1] Die Instruktion ist vom 16. Juni 1527 (Sehling 142). Die Vorrede erbittet der Kurfürst von Luther erst am 3. Januar 1528 (Enders 6, 180 9).

[2] So scheint es Burkhardt, Visitation S. 23 anzusehen. Er spricht vorher S. 21 davon, daß es notwendig geworden sei, die Instruktion umzuarbeiten, und nun (S. 23 f.), daß die neue Visitationsordnung am 30. Sept. im Entwurf fertig gewesen sei, um am 22. März 1528 als Visitationsbüchlein zu erscheinen.

[3] Sehling 1, 35.

[4] Vgl. Melanchthon 20. Dez. 1527 (CR. 1, 919). Luther 19 f. Aug. 1527 (Enders 6, 75 und 77), 13. Sept. (ebds. 88) und 10. Dez. 1527 (ebds. 146 31 ff.), Kurfürst Johann an Luther 3. Januar 1528 (Enders 6, 179), Luthers Antwort (De Wette 3, 258).

[5] De Wette 3, 39. Die Bitte geht von „uns“ aus.

[6] Enders 5, 269 f.

[7] De Wette 3, 51. Daß Luther in diesem Brief auch von der Prüfung und Heranbildung der Geistlichen gesprochen habe (Burkhardt, Visi-

schlug Luther infolgedessen die Visitation aller Pfarreien des Landes vor und legte dabei das größte Gewicht darauf, daß in allen den Gemeinden, in denen Verlangen nach evangelischer Predigt bestehe, das Pfarrvermögen selbst aber zur Bestellung eines besonderen Predigers nicht ausreiche, der Kurfürst dessen Besoldung aus den Mitteln der Gemeinde befehle. Und dieser Zwang wird dann in einem dritten Brief vom 22. Nov. 1526[1] noch einmal besonders verlangt: wo eine Stadt oder Dorf vermöglich genug seien, Schulen, Predigtstühle, Pfarrer zu halten, da solle sie der Kurfürst mit Gewalt dazu zwingen, ebenso gut wie er sie zwinge, zu Brücken, Stegen, Wegen und anderer Landesnot zu steuern und zu dienen. Nur wo sie die Mittel nicht hätten, sollten die Klostergüter dazu verwendet werden. Luther hat auch hier die Pflicht des Kurfürsten betont. Er muß als christliche Obrigkeit der Verwahrlosung der Jugend entgegentreten, muß, nachdem der päpstliche und geistliche Zwang und Ordnung im Land aus ist und die Klöster und Stifter ihm in die Hände gefallen sind, die Sorge für die Jugend übernehmen, weil es sonst niemand tun kann: er ist der oberste Vormund der Jugend und aller derer, die es bedürfen. Gottes Gebot und die allgemeine Not lassen ihm keine Wahl.

Dabei aber fügt Luther in diesem Brief vom 22. November 1526 einen neuen Punkt hinzu, der in seinen bisherigen Eingaben nicht berührt worden war: der Kurfürst soll auch die Lehre und die Personen, nämlich der Geistlichen und Lehrer, visitieren lassen und hiezu vier Visitatoren bestellen, zwei für die Zinsen und Güter, zwei für die Lehre und Personen. Alle vier aber haben den gemeinsamen Beruf, die Pfarreien und Schulen auf des Kurfürsten Befehl einzurichten und zu versorgen.

Der Kurfürst antwortete am 26. November 1526[2]. Er erkannte seine Verpflichtung an, ließ mit Luther und den Dekanen der vier Fakultäten verhandeln und die Universität auffordern, zwei Männer vorzuschlagen, die auf die Lehre und Personen Acht geben sollten. Die Universität wählte Melanchthon und Schurf, und der Kurfürst ernannte sie. Wie es sich

---

tation S. 10 Abs. 1), ist nicht richtig. Es ist nur vorgeschlagen, daß die Geistlichen, die nicht selbst predigen können, die Evangelien mit der Postille lesen oder lesen lassen sollen.

[1] Ebds. 135 f. vom 22. Nov. 1526.

[2] Enders 5, 407 ff.

dann aber später um die Redaktion des Visitationsunterrichts handelte, da wurde in mündlichen Verhandlungen zwischen dem Kurfürsten und Luther beschlossen und dann in einem Schreiben des Kurfürsten vom 3. Januar 1528 daran erinnert, daß der »Unterricht« dazu bestimmt sein solle, die Pfarrer, Prediger und Seelsorger zu unterweisen, und daß Luther eine Vorrede dazu machen solle, »die auf eine Narration stehen«[1], d. h. nicht die Form einer maßgebenden Anweisung, sondern einer Unterweisung, Belehrung tragen solle. So hält also auch der Kurfürst Instruktion und Unterricht bestimmt auseinander und gibt jedem sein besonderes Gepräge.

Vor allem aber findet man in der Instruktion überall die Spuren jener Wünsche Luthers. Zunächst scheidet, wie wir gesehen haben, auch die Instruktion zwischen der Visitation des geistlichen und des weltlichen Regiments[2]. Sie unterscheidet ferner zwischen dem, was sich auf die Personen und Lehre, und dem, was sich auf die Kirchen und ihre Güter bezieht. Sie richtet dabei auch ihr besonderes Augenmerk darauf, die Gemeinden und die Einzelnen für die allgemeinen kirchlichen Leistungen heranzuziehen, und geht darin nur insofern nicht ganz soweit als Luther, als sie an einzelnen Punkten an die Stelle des einfachen Zwangs die Unterhandlung mit den Gemeinden setzt. Sie folgt endlich Luther auch darin, daß sie

[1] Vgl. ENDERS 6, 179. 180 9, sowie das oft wiederholte „Unterrichtung", „Unterricht" auch in dem Bedenken Spalatins 185, 273 ff. Ebenso hat dann Luther in seiner Antwort diesen Charakter des „Unterrichts" mehrfach betont, vgl. DE WETTE 3, 259 9. 31. 33. 260 33 f. 261 33—262 2. Zu jener Forderung des Kurfürsten für die Vorrede vgl. in dieser selbst a. a. O. 200 10 ff.: *„Und wiewol wir solchs nicht als strenge gebot konnen lassen ausgehen, auf das wir nicht neue bepstliche decretales aufwerfen, sondern als eine historien oder geschicht, dazu als ein zeugnis und bekenntnis unsres glaubens"* usw.

[2] Ich gebe zur besseren Uebersicht die Disposition der Instruktion, wie ich sie verstehe. Nach den allgemeinen Gesichtspunkten und Anordnungen: I. Inquisition über Lehre und Personen. 1. Geistliche und Lehrer (SEHLING 143a Abs. 2: *Darnach* usw.). 2. Laien (SEHLING 144a Abs. 2: *Item dergleichen inquisition*). II. Zinsen und Güter. 1. Aufnahme (S. 144a Abs. 5: *Folgents sollen sich*). 2. Verordnung über ihre Verwendung usw. (S. 144b Abs. 3: *Item darauf sollen sie*). III. Einrichtung der Superattendenz und der Ehegerichte. Fernhaltung der Geistlichen von weltlichen Sachen (S. 146a Abs. 4: *Und damit*). IV. Visitation des weltlichen Regiments: Ermahnungen über seine Amtsführung (S. 147a Abs. 3: *Es sollen aber*). V. Klöster (S. 147b Abs. 3: *So seint*).

für die finanzielle Hebung der Kirchen und Schulen die Güter der Klöster und Stifter heranzieht. Und sie sieht in alle dem, wie Luther, eine Aufgabe des Landesherrn als der christlichen Obrigkeit.

So zeigt sich also auch hier, daß die gesamte Anlage der Visitation offenbar ganz im Einverständnis mit Luther zustande gekommen ist, und daß zwischen »Instruktion« und »Unterricht« ein Gegensatz nicht besteht.

Man hat in Luthers Vorrede eine ganze Theorie des Rechts der landesherrlichen Kirchengewalt finden wollen. So hat namentlich Ae. L. Richter aus ihr geschlossen, daß Luther seine frühere Auffassung vom Recht der Obrigkeit nunmehr eingeschränkt, es nicht mehr als unmittelbar und unbedingt gefaßt habe, sondern nur noch als bedingt und vorläufig, d. h. als gültig, weil das ordentliche Lehramt, der Episkopat versagt habe und solange es an einer andern, besser berechtigten Autorität fehle. Luthers ältere Theorie von dem unmittelbaren und unbedingten Recht der Obrigkeit sei aber auch jetzt noch von den Theologen und Staatsmännern Nürnbergs und des fränkischen Brandenburg vertreten worden und dadurch später zu allgemeiner Herrschaft gekommen[1].

Vor allem aber hat dann R. Sohm in glänzender Darstellung seine Theorie wesentlich auf diese Vorrede Luthers gebaut und aus ihr das Ergebnis begründet, daß die weltliche Obrigkeit nach Luther nur die Aufgabe habe, mit ihren Mitteln das falsche Kirchenregiment zu beseitigen und das rechte zu bestellen. Sie habe das zu tun, weil nach dem Fall des falschen Regiments sonst niemand den Beruf zur Ordnung der Kirche habe. Ihr stehe diese Aufgabe nicht als der weltlichen Obrigkeit zu, sondern als der durch die Not geforderten Stellvertreterin der geistlichen Gewalt, und diese Stellvertretung liege ihr ob als dem membrum praecipuum der Christenheit des Landes, d. h. als dem Haupt der Laiengemeinde, die vermöge des allgemeinen

[1] L. Richter, Geschichte der ev. Kirchenverfassung S. 30—32. An ihn lehnt sich H. Westermayer, Die brandenburg-nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung 1894 an. Auch ich habe den Unterschied zwischen Luther und der von Franken aus durchgedrungenen Anschauung vertreten (KG. 2, 349 f.).

Priestertums dieselben Rechte wie das Predigtamt, aber nicht dieselbe öffentliche Legitimation habe. Der Beruf der weltlichen Obrigkeit aber auf diesem Gebiet erlösche im selben Augenblick, da die Reformation vollzogen, der Notstand beendigt und das rechte Kirchenregiment, das Regiment des Predigtamts durch das Wort und die Seelsorge, bestellt sei. Die Visitation aber sei eben nur das Mittel der Reformation, um das rechte geistliche Kirchenregiment einzurichten. Erst in den Konsistorien sei, gegen Luthers Willen und auch erst nach seinem Tode, der Gedanke durchgedrungen, daß der Landesherr ordentliche Kirchenregierungsgewalt besitze, die im Bund mit der Schlüsselgewalt zu handhaben sei[1].

Ich möchte zunächst darauf hinweisen, daß doch die landesherrlichen Visitationen die ganze Lebenszeit Luthers hindurch auch in Sachsen weitergegangen sind[2], und daß Sohms Meinung, sie hätten durch die landesherrlichen Konsistorien, die ersten Organe des Kirchenregiments, wie Luther es nicht wollte, abgelöst werden sollen, nicht begründet erscheint[3]. Konsistorien und Visitationen haben lange nebeneinander bestanden, und die Konsistorien sind lange Zeit gar nicht die Organe des landesherrlichen Kirchenregiments gewesen. Die »stoßweise und vorübergehende« Art der Visitationskommissionen aber kann nicht als Beweis dagegen gelten, daß sie Mittel des landesherrlichen Regiments gewesen wären. Denn dasselbe Gepräge hatte bis dahin auch die weltliche Verwaltung überall da getragen, wo sie unmittelbar vom Landesherrn ausging.[4].

So halte ich denn auch das nicht für richtig, daß Luther die Visitationen dem Landesherrn nur als ein Notwerk an Stelle der untüchtig gewordenen geistlichen Gewalt zumute oder zuspreche[5]. Auch Sohm hat sich von der Vorstellung nicht frei

[1] R. Sohm, Kirchenrecht 53, 37 f., bes. S. 571—575. 579—586. 591—605 (hier wird der »Unterricht« speziell verwertet). Dazu S. 609—628.

[2] Das tut übrigens auch Sohm 617 mit der Bemerkung, daß dadurch das landesherrliche Kirchenregiment tatsächlich vorbereitet und das kirchliche Leben an das Eingreifen der landesherrlichen Gewalt gewöhnt worden sei. Aber er legt Wert darauf, daß die Tätigkeit der Visitatoren immer nur stoßweise und vorübergehend gewesen sei.

[3] Vgl. meinen Aufsatz „Die Anfänge der Konsistorialverfassung im lutherischen Deutschland“ (Historische Zeitschrift 102. 1908), S. 13 und 18.

[4] Vgl. Rieker 153 u. d. M.

[5] Vgl. weiter unten.

gehalten, daß Luthers Vorrede die Visitation selbst dem Kurfürsten zuerkannt habe[1], während er hier doch lediglich um die stellvertretende Ernennung der Visitatoren gebeten wird. Und er hat andrerseits die Instruktion und ihren Zusammenhang mit den Vorschlägen Luthers außer Acht gelassen und darum die Gedanken Luthers einseitig dargestellt.

Es muß daher versucht werden, die Gedanken Luthers aus dem »Unterricht« sogut wie aus den Grundsätzen der Instruktion zu erheben und ihr Verhältnis zu den früheren Schriften zu bestimmen.

Da sind nun also von vorn herein zweierlei Visitationen oder vielmehr zwei Seiten an der Visitation zu unterscheiden: die eine, die vom Landesherrn ausgeht, die andere, die die Vertreter des geistlichen Amts zu verrichten haben. Für die erste ist die Instruktion, für die zweite der Unterricht. Dort handelt es sich um Befehl, obrigkeitliches Walten, im Notfall Zwang und Gewalt, hier um Unterweisung, Lehre, Seelsorge. Die Visitatoren haben darum selbst eine doppelte Stellung: sie sind Vertreter des Kurfürsten, und sie sind Vertreter des Worts und Predigtamts. Als solche sind sie einfache Mitglieder der Christenheit, die von Haus aus keine öffentliche Autorität für die Visitation haben, aber das Evangelium kennen, darin ihre Befähigung besitzen und vom Kurfürsten im Namen der Prediger zu Visitatoren berufen werden. In dieser Eigenschaft sind sie von allem ausgeschlossen, was Gewalt und Zwang heißt und darum dem Kurfürsten vorbehalten bleibt: als Vertreter des Kurfürsten dagegen tragen sie auch seine weltliche Gewalt.

Geistliches Amt und weltliche Obrigkeit haben also in der Visitation zusammenzuarbeiten, jeder Teil in seiner Art, mit der ihm zustehenden Waffe. Sache der Obrigkeit allein ist natürlich die Visitation des weltlichen Regiments, aber auch die finanzielle Sicherung und Hebung des Pfarr- und Schuldienstes, sowie die Einrichtung und Verwaltung der Ehegerichte.

[1] Auch Rieker 157 hält daran fest. Er hat auch die beiden Seiten der Visitation nicht genügend unterschieden und die beiden Normen dafür, Instruktion und Unterricht, nicht auseinandergehalten. Bezeichnend dafür ist, daß er das, was von dieser ganzen Seite der Visitation, also auch der außerordentlichen der Jahre 1527 ff., gilt, ausdrücklich nur vom Superintendentenamt als der ständigen Visitation sagt, daß es nämlich den echten Sinn des bisherigen Bischofsamtes in die ev. Kirche hinüberzuretten und ihr zu erhalten berufen und gestiftet sei.

Sache der geistlichen Visitation ist die Unterweisung, Beratung und Ermahnung der Geistlichen wie der Laien. Aber hier tritt nun auch die weltliche Gewalt mit ein. Hat nämlich die seelsorgerliche Arbeit nichts gefruchtet, so muß sie mit ihren Mitteln die Christenheit des Landes, geistlich wie weltlich, vor Aergernis und falscher Lehre wie vor Zwietracht und Aufruhr schützen und das Wort Gottes in der Stellung erhalten, die ihm in einem christlichen Gemeinwesen allein zukommt, daß es die über allen schwebende, öffentlich allein berechtigte Norm und Autorität darstelle. Aber gerade weil die Obrigkeit nur das äußere Aergernis und die öffentliche Betätigung des Irrglaubens fassen kann und fassen darf, braucht sie zu ihrer Ergänzung die geistliche Visitation, die durch das Wort und die Seelsorge wirklich ins Innere dringen und dort das Uebel an der Wurzel fassen kann[1]. Es steht daher nicht nur so, daß das weltliche Regiment den Exekutor zu machen hätte, wenn das geistliche nicht durchdringt; sondern das geistliche hat auch die Arbeit, die einer christlichen Gemeinschaft obliegt, tiefer zu führen, als die weltliche.

In derselben Weise hat auch das kirchliche regelmäßige Aufsichtsamt der Superattendenz, wie in beiden Urkunden hervorgehoben wird, seine zwei Seiten: als Seelsorgeamt ist es geistlicher Art; zugleich hat es aber die hartnäckigen, öffentlichen Sünder und Irrlehrer dem weltlichen Regiment anzuzeigen, und darum ist es nach der Instruktion auch vom Kurfürsten bestellt.

Wie eng die beiden Seiten der Visitation zusammengehören, zeigt vor allem auch die oft angezogene Stelle am Schluß von Luthers Vorrede[2]. Hier hatte Luther zunächst die Hoffnung ausgesprochen, daß alle frommen und friedsamen Pfarrer, denen das Evangelium gefalle und die es mit Luther und seinen Genossen halten wollten, sich freiwillig und nach der Liebe Art der (geistlichen) Visitation unterwerfen werden. Dann aber fährt er fort: wenn aber einige sich mutwillig dagegensetzen wollten, wilde eigensinnige Köpfe, so müßten Luther und seine Genossen es ihnen überlassen, sich wie Spreu von ihnen zu sondern, und an ihrem Unternehmen doch festhalten, zugleich aber

[1] Das führt Luther nicht hier, wohl aber sonst oft genug aus; ich erinnere nur an die oft genannte Stelle in der Schrift Von weltlicher Obrigkeit WA. 11, 268 21 ff.

[2] WA. 26, 200 13–31.

sich an des Kurfürsten Hilfe wenden, der zwar nicht zur Lehre und zum geistlichen Regiment berufen sei, aber als weltliche Obrigkeit in seinem Land Zwietracht, Aufruhr und Rotten nicht aufkommen lassen dürfe[1].

Also zunächst nur die rein geistliche Art der Visitation, die Luther und die Seinen wünschen, so daß da, wo sich einige dem Evangelium und seiner Visitation nicht fügen wollen, die Folge nur sein könnte, daß sie sich von den Urhebern der Visitation schieden: in dieser Visitation ist also alles auf Freiwilligkeit gestellt. Dann aber tritt gerade auf ihre Veranlassung die Obrigkeit ein, die nun mit ihren Mitteln den Frieden des Landes gegen die Störenfriede aufrecht erhält.

So wird denn Luthers grundsätzliche Stellung bei der Visitation klar geworden sein. Wiederum geht er von der Idee der Christenheit aus, an der für die beiden Seiten ihres Gemeinschaftslebens die zwei Gewalten bestehen, das Predigtamt und die weltliche Obrigkeit. Beide haben ihre verschiedene, aber doch einheitliche Aufgabe für die eine Gemeinschaft. Jede wirkt dazu in ihrer Weise, mit ihren Mitteln. Der Landesfürst muß der geistlichen Gewalt in den Sattel helfen, daß sie nun auch das ihr unentbehrliche Werk der Visitation erfüllen kann. Er muß dabei ihr und ihrer Visitation vollkommen freie Hand lassen, auch um der Wohlfahrt seines Landes willen: denn bis an die Quelle der Sünde und der Irrlehre kann nur das Wort, niemals das Schwert dringen. Die Visitation ist in dieser Beziehung nur sozusagen die obere Instanz des Predigtamts und als solche mit der Seelsorge über Laien und Geistliche betraut.

Aber der Fürst muß nun auch als weltliche Obrigkeit eingreifen. Er muß im Gehorsam gegen Gottes Wort wie im Interesse seines Landes alles verhindern und ausrotten, was in einem christlichen Gemeinwesen nicht öffentlich hervortreten darf, und muß positiv alles tun, daß die Untertanen mit der Predigt des

---

[1] Das hat Luther schon am 9. Februar 1526 dem Kurfürsten vorgehalten (De Wette 3, 89 u. d. M.): ein weltlicher Regent dürfe nicht dulden, daß seine Untertanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige [einander widersprechende] Prediger geführt werden, woraus zuletzt nur Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre. An einem Ort könne nur einerlei Predigt gehen. — Wie Luther selbst deutlich sagt, hat er diesen Grundsatz von den Nürnbergern übernommen, die damit „ihre Mönche gestillt und die Klöster versperrt haben".

Evangeliums hinreichend und würdig versorgt werden. Dazu bedient er sich seiner, der fürstlichen Visitation.

In dem allem ist keine Spur davon, daß Luther den Kurfürsten nur in Vertretung der geistlichen Obrigkeit handeln ließe. Alles, was er von ihm verlangt, mit einziger Ausnahme der Ernennung der Personen für die geistliche Visitation, gehört in sein Amt als weltlicher, aber christlicher Obrigkeit. Die Grundsätze, die ihn dabei leiten, sind ja auch genau dieselben, die schon in den früheren Schriften hervorgetreten waren, und in ihnen war nie von einer Stellvertretung der bischöflichen Gewalt die Rede. In der Schrift An den Adel waren der Laienstand und aus ihm der Adel, der Kaiser und die Territorialherren aufgefordert worden, Hand anzulegen, weil die geistliche Obrigkeit, die in erster Linie zur Reformation der geistlichen Schäden berufen war, versage und die Not der Christenheit zum Handeln zwinge[1]. Allein auch da ist nicht eine Stellvertretung im eigentlichen Sinn gemeint, sondern eine Stufenfolge der Verpflichtung. Alle Christen müssen der Kirche helfen. In erster Linie wäre der geistliche Stand vom Papst abwärts verpflichtet; will oder kann er nicht, dann tritt in zweiter Linie der Laienstand ein, und nun muß hier jeder mit seiner Waffe helfen, der Adel mit dem Schwert, die anderen mit dem Wort. Auch hier handelt ja der Adel in Kraft seines Amtes[2].

[1] Aehnlich im Sermon von den guten Werken, WA. 6, 257 $_{32}$ ff.

[2] Daß man Luthers Bezeichnung der weltlichen Obrigkeit als der Notbischöfe der Zeit nicht pressen darf, hat schon Rieker 112. 157 f. hervorgehoben. Die Stellen, die Sohm 571 A. 42 anführt, sind auch nicht geeignet, seine Auffassung zu stützen. Die beiden Stellen aus Luthers Schrift „Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen" (EA. 26 $^2$, 122 f.) verstehen unter dem Amt, das der Fürst als Notbischof zu verrichten hätte, seine Pflicht zu „schützen und zu helfen, daß wir predigen, Kirchen und Schulen dienen können", oder „die Kirchen des Stifts [des Bistums Naumburg] bei dem Evangelium und der erkannten Wahrheit zu erhalten". Das ist auch nichts anderes, als was in den älteren Schriften immer der weltlichen Obrigkeit als solcher zugemutet worden ist. Und in der dritten Stelle aus dem Brief bei De Wette 5, 173 handelt es sich darum, daß ein Prediger abgesetzt werde, *weil er so gröblich in haß, neid, ehrsucht und stolz erfunden, dazu auch eur* [der Visitatoren] *vermahnung und befehl verachtet.* Es ist also ganz ein Fall, wie ihn Luther am Schluß seiner Vorrede zum „Unterricht" im Sinn hat. Die Visitatoren wollen ihn an den Kurfürsten bringen; Luther aber verlangt, sie sollen ihn selbst erledigen, weil sie ja Vollmacht dazu hätten, und den Kurfürsten nicht damit behelligen, der *ohn das als*

Wollte man also darauf Wert legen, daß nach den Worten am Schluß von Luthers Vorrede der Kurfürst als weltliche Obrigkeit nur Zwietracht zu verhindern habe, so könnte man nur die Ausführungen in seiner Schrift Wider die räuberischen und mörderischen Bauern und im Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern heranziehen[1]. Da unterscheidet er zwischen der Obrigkeit, die christlich ist und das Evangelium leidet, und der ungläubigen, einfach weltlichen Obrigkeit: diese mag nach den Grundsätzen des bloßen natürlichen Rechts verfahren, jene muß nach denen des Evangeliums neben der Strenge auch Barmherzigkeit walten lassen. So wäre es auch in Sachen des Evangeliums. Oder man könnte daran erinnern, wie er am 9. Februar 1526 dem Kurfürsten seine Pflicht gegenüber den Greueln der Altenburger Stiftsherren vorhält[2] und dabei zwei Gründe nennt, die ihn zum Einschreiten veranlassen müssen: 1. der Fürst weiß aus Gottes Wort, daß solcher lästerlicher Gottesdienst verdammlich ist: da muß ihn sein christliches Gewissen zwingen; 2. ein »weltliches Regiment« kann in seinem Land nur einerlei Predigt dulden, damit nicht Aufruhr entstehe: hier also weltliche Erwägungen, die auch der nichtchristlichen Obrigkeit gelten. Aber ich glaube nicht, daß diese Erklärung nötig ist.

Also die Grundsätze, die Luther für die Visitation aufstellt, sind dieselben, wie früher. Nur ihre praktische Anwendung hat sich in zwei Richtungen verändert. Einmal ist der Grundsatz, der seit 1522 deutlich hervorgetreten war, daß die Obrigkeit positiv für die Predigt des Evangeliums in ihrem Bereich zu sorgen habe, im höchsten Maße erweitert und verstärkt; sie hat dafür nicht nur zu sorgen, wo sie sieht, daß eine Gemeinde nach dem Wort verlangt und nur aus eigener Kraft nicht dazu kommen kann, sondern auch da, wo es nicht begehrt wird, ja wo man das Wort verachtet. Und sodann greift jetzt eben darum die Verpflichtung des Landesherrn auf diesem Gebiet sehr stark über die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden und Patrone über, so daß nun der Schwerpunkt von der ein-

---

*unser einiger notbischof, weil sonst kein bischof, uns helfen will*, d. h. der werde ja ohne dies ganz mit der Absetzung einverstanden sein. Somit hat hier gerade nach der Vorrede der Kurfürst als weltliche Obrigkeit einzuschreiten. Notbistum ist eben kein selbständiger Begriff.

[1] WA. 18, 359 $_{14}$ ff. $_{26}$ ff. und 400 $_{4}$ ff.

[2] De Wette 3, 89.

zelnen Gemeinde auf den Kurfürsten verschoben ist. Die religiösen Angelegenheiten sind in erster Linie Landesinteressen geworden.

In dieser Beziehung ist ein sehr bedeutsamer Punkt, daß nun die Kloster- und Stiftsgüter als angefallene Landesgüter[1] zur finanziellen Verbesserung der Kirchen und Schulen verwendet werden sollen. Auch das ist neu; noch in der Vorrede zur Leisniger Kastenordnung hatte Luther das, was von den eingezogenen Gütern der grundbesitzenden Klöster nach der Pensionierung ihrer Insassen, der Ausstattung der austretenden Mitglieder und der Rückgabe an die Stiftersfamilien übrig bliebe, nur für die Armenpflege und soziale Hilfe im ganzen Land verwenden wollen[2]. Erst die Erkenntnis der unmittelbaren Gefahr, die im gegenwärtigen Stand der Pfarren und Schulen lag, hat ihn hier sein Programm ändern lassen. Je mehr aber der Kurfürst in diesem Sinn praktisch vorging, um so mehr wurde seine Gewalt über die kirchlichen Verhältnisse des ganzen Landes verstärkt, um so mehr entwickelte sich das, was man später Landeskirchen genannt hat.

Aber auch das Recht jeder Gemeinde, »alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen«, wird von dieser neuen Wendung mit betroffen. Nicht aufgehoben; denn Luther hatte es ja 1522 nur für die »christliche Gemeinde« gefordert und den Anspruch nur gegen die Mächte gewandt, die ihr das Evangelium versagten. Ja, er war bereit gewesen, deren geschichtliches Recht auf Bestellung der Prediger fortbestehen zu lassen, wenn sie nur Prediger des Evangeliums bestellen wollten. Jetzt aber ließ die Landesobrigkeit den Gemeinden das Wahlrecht, wo sie es hatten, und übernahm nur die Verpflichtung, keine andere als christliche Prediger zu dulden, also die objektive Norm des Evangeliums überall durchzusetzen.

Allein tatsächlich bedeutet das doch eine ungeheure Verschiebung der Verantwortlichkeit von der Gemeinde und ihrer Obrigkeit auf den Landesherrn. Und es versteht sich von selbst, daß da, wo zwischen ihnen beiden Meinungsverschiedenheiten über die Rechtgläubigkeit eines Predigers einträten, der Landesherr unbedingt seine Meinung durchsetzte.

[1] De Wette 3, 136: *Nun aber .... alle klöster und stift E. Kf. Gn. als dem obersten häupt in die hände fallen* usw.

[2] WA. 12, 11—14.

So zeigt sich also, daß Luthers Anschauungen zwar in einer beständigen Entwicklung begriffen waren, aber doch in ihren Grundzügen von Anfang bis zum Schluß in sich gleich geblieben sind. Jene Entwicklung aber folgt einfach der der Ereignisse und Zustände. Am Anfang handelt es sich nur darum, daß die Gewalt der Hierarchie gebrochen und dem Verderben gesteuert werde, das von ihr ausgeht. Wenn nur das erreicht ist, wird das Evangelium von selbst vorwärts gehen und die Christenheit wieder gewinnen. Durch die Wendung des Jahrs 1521 sieht er diesem Optimismus ein Ziel gesetzt: jetzt steht seine Hoffnung darauf, daß die evangelisch Gläubigen sich von der alten geistlichen Obrigkeit losmachen und sich rein unter dem Zeichen des Evangeliums sammeln. Dabei eröffnet sich sogleich die Aussicht auf den wirksamen Schutz seines Landesherrn. Und bald kommen städtische Räte dazu, die nun die religiösen Interessen ihrer Gemeinden selbst in die Hand nehmen, und über ihnen waltet der Landesfürst schirmend, antreibend und fördernd. Aber bald kommt ein neuer schwerer Rückschlag: zuerst tritt die Irrlehre der Schwarmgeisterei und Sakramentiererei hervor. Dann offenbart sich in und nach dem Bauernkrieg eine ganz unerwartete Verwilderung des Volks und Auflösung der kirchlichen Institute; es zeigt sich, daß die ganze Zukunft gefährdet ist. Und nun, da sich vor allem herausstellt, daß die einzelnen Gemeinden zur Initiative und Selbsthilfe weder die Fähigkeit noch den Willen haben, wird dem Landesherrn immer mehr und schließlich entscheidend in der Visitation die Verantwortung für das Ganze aufgeladen und so der Grund zu dem gelegt, was später das landesherrliche Kirchenregiment hieß und war.

Nur noch ein Wort über die Frage: besteht zwischen der Steigerung der landesherrlichen Verpflichtung in der Visitation und dem Verzicht auf die Idee der »Sammlung«, wie sie in der Vorrede zur Deutschen Messe erörtert wird, ein Zusammenhang? Ich glaube nicht. Abgesehen davon, daß Luther selbst ja noch 1527 von der Visitation gerade die »Anrichtung« der Sammlung erwartet hat[1], berühren sich die Gedanken auch innerlich nicht. Wie Luther in der Schrift Von weltlicher Obrigkeit ausgesprochen hat, daß da, wo lauter wirkliche Christen

[1] De Wette 3, 107.

wären, man die Obrigkeit überhaupt nicht brauchte[1], so hätte sie auch bei der stärksten Wirkung auf die große Gemeinde doch in die Sammlung der Christen und ihre religiöse Betätigung nicht hineinzuregieren und noch weniger sie irgendwie zu hindern brauchen, und die Sammlung ihrerseits hätte auch der weltlichen Obrigkeit nicht bedurft. Denn deren Walten in geistlichen Dingen ist schließlich immer, zwar nicht ein notwendiges Uebel, aber doch ein Nothehelf, ein Zeichen, daß etwas nicht in Ordnung ist, daß Glaube und Liebe nicht oder nicht allein regieren.

Entsprach nun aber diese Entwicklung des Einflusses der weltlichen Obrigkeit Luthers Idealen? Man wird diese Frage nicht bejahen können: sein Ideal wäre natürlich gewesen, daß alles von selbst ginge, das Evangelium alle Welt an sich zöge und die Gemeinden für sich selbst sorgten. Da aber das nicht sein konnte, griff er ohne Bedenken nach der Hilfe der christlichen Obrigkeit, die sich dem Evangelium zur Verfügung stellte und als Glied der Christenheit zu diesem Dienst verpflichtet war. Und darum wird man auch nicht sagen können, daß jene Entwicklung Luthers Sinn widersprochen habe. Freilich möchte ich ihn darum noch lange nicht mit Hermelink den größten Realpolitikern unserer Nation an die Seite stellen. Denn die stete Beweglichkeit, mit der er die mannigfaltigsten Ideen seiner Zeit für die Förderung der evangelischen Predigt sich dienstbar zu machen wußte, macht den Realpolitiker noch lange nicht. Zu einem solchen fehlte es Luther, um von anderem abzusehen, vor allem an der Einsicht in die Natur des weltlichen Regiments, das einmal in einer gewissen Richtung entwickelt, nicht einfach da stillzustellen war, wo er die Grenze seines Rechts sah. So hatte er denn je länger je mehr Anlaß, über die Ansprüche, weniger der Fürsten selbst, als ihrer Juristen zu klagen, und zumal nach seinem Tod ging die Entwicklung weiter. Und doch, wenn man die Art des patriarchalischen Kirchenregiments, das sich im Zeitalter des orthodoxen Protestantismus gebildet hat, übersieht, wird man nicht leugnen können, daß Luther im großen Ganzen mit ihr zufrieden gewesen wäre. Denn gerade die Hauptsache, die er von ihnen verlangte,

[1] WA. 11, 249 36 ff.

haben die lutherischen Fürsten als ihre erste Aufgabe angesehen: dem Evangelium und der reinen Lehre in ihrem Land Schutz und Schirm zu sein, Greuel und falschen Lehren in der Oeffentlichkeit zu wehren und für den regelmäßigen Dienst des Worts zu sorgen.

Die Frage, die Drews zum Titel seiner Schrift gemacht hat: »Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?« wird also überhaupt nicht so gestellt werden können. Weder ein Staatskirchentum noch ein Staatskirchentum hat im 16. Jahrhundert bestanden; die Idee der Christenheit und ihrer weltlichen Obrigkeit enthält eine ganz andere Struktur der Gedanken, als in jener Formulierung liegt. Und eben darum könnte man auch heute nicht daran denken, die Wirklichkeit nach Luthers Grundsätzen zu formen oder ihre Gestalt einfach danach zu beurteilen. Fast alle Elemente, aus denen sich seine Anschauung aufgebaut hat, sind für uns vergangen oder ganz wesentlich in sich verändert.

Ihr grundlegender Gedanke, die allgemeine Christenheit mit ihren beiden Seiten und Gewalten, ist zerfallen[1]. Sie ist einerseits nach ihrer leiblichen Seite durch die großen und kleinen Staatengebilde vollends gesprengt und zugleich zu einer universalen, alle Völker und Religionen umfassenden Weltgemeinschaft erweitert worden und andererseits nach ihrer geistlichen in die verschiedenen Konfessionskirchen auseinandergegangen. Ihre weltliche Obrigkeit ist durch neue politische Bildungen abgelöst worden, die in dem Begriff des Staats zusammengehalten sind. Ihr theokratischer Beruf, ihre Verpflichtung, in erster Linie die Lästerung Gottes abzustellen und für das Seelenheil ihrer Untertanen zu sorgen, hat der moderne Staat nicht übernommen: seine Ziele sind diesseitig. Wo er seine Fürsorge auf die religiösen Bedürfnisse seiner Untertanen erstreckt, da tut er es nicht im Gehorsam gegen Gottes Offenbarung, sondern im Interesse der geistigen und sittlichen Kultur seines Landes. Die Person des Landesherrn kommt dabei grundsätzlich nicht in Betracht: er kann sich für seine Person einer bestimmten religiösen Wahrheit als göttlicher Offenbarung unterstellen, aber in seinem landesherrlichen Wirken muß er gerade davon absehen. Die Kirchen aber stehen als große Genossenschaften da, die nur einen Teil auch des christlichen

[1] Vgl. für das folgende die Werke von Sohm und Rieker.

Volks umfassen. Sie liegen im Herrschaftsbereich des Staats und suchen da, wo keine völlige Trennung besteht, ebenso lebendige Beziehung zu ihm, wie andererseits Schutz vor seiner alles umstrickenden Gewalt. Auch da, wo ihre Verbindung mit den Glaubensgenossen über den einzelnen Staat hinausreicht, haben sie sich doch nur einen größeren oder kleineren Teil ihrer alten Universalität bewahrt. Auch das Evangelium selbst hat nicht mehr die alte Stellung, schon darum, weil im Protestantismus nirgends mehr die Ueberzeugung besteht, daß nur eine einzige Auslegung der Schrift möglich sei und jede andere sich als Verstockung gegen die Wahrheit darstelle.

Trotzdem hat sich nun der konfessionslose Staat im wesentlichen in dem Verhältnis zu den evangelischen Kirchen gehalten, das einst die christlichen evangelischen Obrigkeiten eingenommen hatten, weil er nicht in einer plötzlichen Revolution, sondern in einer langsamen, kaum bemerkten Umformung an ihre Stelle getreten ist und das Vorbild der evangelischen Länder die katholischen bald nach sich gezogen hat, nachdem auch sie sich hatten entschließen müssen, die Religion andersgläubiger Einwohner anzuerkennen und in Schutz und Pflege zu übernehmen. Nur ist damit zugleich der Begriff der göttlichen Verpflichtung aus seiner einstigen, alles beherrschenden Stellung durch den des öffentlichen Rechts verdrängt worden. Aber auch heute noch sind da, wo Staat und Kirche nicht völlig voneinander gelöst sind, die Elemente des Alten nicht ganz vergangen. In den modernen Bildungen treten immer noch seine Reste, höchstens modern übertüncht, hervor: das Alte war zu sehr mit allen Fasern der Gesellschaft verwachsen, als daß ein neues System von Begriffen und Interessen sie ganz hätte auseinanderreißen können. Die neuen Formen des Denkens haben es auch hier trotz aller einschneidenden Umwälzungen, die sie hervorbrachten, nicht vermocht, ein Neues zu schaffen, das ganz nach ihrem Bild geformt wäre.

Und endlich noch ein Wort über das Schicksal von Luthers Gedanken der christlichen Sammlung als des eigentlichen christlichen Kerns der Gemeinden. Luther selbst hat, wie wir gesehen haben, es nicht gewagt, Ernst mit ihm zu machen. Der Pietismus aber hat ihn wieder aufgenommen. Und doch sind seine collegia, oder wie sie sonst heißen mögen, sehr von dem Gedanken verschieden, den Luther gehegt hatte. Der inner-

kirchliche Pietismus denkt ja nicht daran, für sie die Einzeichnung mit Namen zu fordern, also einen festen Verband einzurichten, für seine Mitglieder die allgemeine Versammlung der gemischten Gemeinde entbehrlich zu machen, ihre concio theatralis durch die schlichte Form des engeren Kreises zu ersetzen und in ihm Taufe und Abendmahl ebensogut, nur in einfacheren Formen, zu feiern, als in der Parochialgemeinde.

Vielleicht aber weist gerade dieser Unterschied den Weg dazu, Luthers letzte Bedenken gegen ihre Ausführung zu finden. Hatte er nicht diesen Sammlungen selbst zu viel zugedacht? Mußte nicht zwischen solchen Kerngemeinden, die alles boten, was zum religiösen Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft gehörte, und zwischen den Massengemeinden mit ihren Mängeln und Schäden schließlich der Zusammenhang aufhören und eine wirkliche Scheidung, eine Rotterei werden? Hat nicht die eigene besondere Abendmahlsgemeinschaft eben immer zur Separation geführt? Und waren nicht die späteren pietistischen Gemeinschaften eben darum lebensfähiger oder wenigstens mit der Volkskirche besser vereinbar, weil sie weniger anstrebten? Sollten diese Bedenken nicht auch auf Luther selbst gewirkt haben? Die Wirkung auf die Massen wollte er doch nicht aufgeben! Schon der Gedanke der »Christenheit« im Sinn seiner Zeit verbot ihm das ja. In der Volksgemeinde aber eine engere Sammlung mit der vollen Ausstattung einer Gemeinde zu haben und zu halten, war auf die Dauer kaum möglich.

# Anhang.

## 1.

## Missa publica, missa privata und Winkelmesse in Luthers Schriften und in der Wittenberger Bewegung 1519—1522.

In einem Aufsatz der Neuen kirchlichen Zeitschrift Bd. 20, 85 ff. hat sich Fräulein M. von Tiling mit Barge und mir über den Kampf gegen die missa privata in Wittenberg 1521 auseinandergesetzt. Sie tritt meinem Urteil über die betreffenden Abschnitte Barges fast durchaus bei, kommt aber an einigen Punkten zu andern Ergebnissen, zu denen ich hier Stellung nehmen möchte.

### I.

Sie prüft zunächst S. 90 ff. meine Unterscheidung von öffentlicher oder Pfarrmesse und Privatmesse als der gestifteten oder bestellten Messe und findet darin zwei Schwierigkeiten. Einmal, nicht alle Messen könnten unter diesen beiden Kategorien untergebracht werden: wohin denn da die Sonntags- und Festmessen der Stifter und Klöster, die täglichen Messen der Wittenberger Pfarrkirche, die freiwilligen, „aus Andacht" gehaltenen Messen der Stiftsherren gehörten, die gerade in der Wittenberger Bewegung erwähnt würden?

Sodann aber erscheint ihr meine Unterscheidung darum nicht durchführbar, weil nach meiner eigenen, von ihr gebilligten Annahme die Gemeinde damals fast nur an Ostern kommuniziert habe und andererseits, wieder nach meiner Darstellung, mit jeder Privatmesse auch eine Kommunion habe verbunden werden können. Da wäre ja für Luthers Polemik gar kein Unterschied.

Sie versucht dann den Begriff der Privatmesse anders zu bestimmen, und zwar aus Luthers Schriften: denn er sei der Urheber des Kampfes gegen diese Art von Messen; bei ihm müsse man daher den Sinn vor allem erheben. Sie stellt dann aus ihm fest: 1. öffentliche Messe sei jede, auch jede gestiftete Messe, bei der noch von andern als dem Priester kommuniziert werde, Privatmesse jede, auch jede

Pfarrmesse, bei der solche Kommunikanten fehlten (92 o. 104 u.). Daher seien öffentliche Messen in erster Linie die Ostermessen (weil die Gemeinde i. a. nur da kommuniziert habe, vgl. 93 A. 4), ja (95 oben) eigentlich nur die gemeinsamen Kommunionen selbst[1]. Wenn also im Tridentinum und in der heutigen Auffassung der römischen Kirche der von mir angenommene Sinn der missa publica anzutreffen sei, so sei er eben erst vom Tridentinum an zu datieren, habe aber zur Zeit Luthers noch nicht bestanden (99 f.).

VON TILING untersucht dann 2) noch andere Ausdrücke aus diesem Gebiet. Sie nimmt „sonderliche Messe" = Privatmesse in ihrem Sinn. Winkelmesse aber sei, wie Luthers Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" 1533 zeige, speziell die Messe der Priester, die kein Pfarramt haben und darum auch keine Kommunikanten zu ihren Messen zulassen dürfen[2], also Messen, bei denen niemals andere kommunizieren können. Die gestiftete Messe aber falle unter den Begriff der Winkelmesse, die Winkelmesse unter den der Privatmesse. Also, so fasse ich ihre Meinung wohl richtig zusammen, Privatmesse ist jede Messe ohne Kommunikanten, auch die Pfarrmesse, Winkelmesse ist Messe der Meßkapläne, die immer ohne Kommunikanten gehalten wird, gestiftete Messe endlich die Winkelmesse, die auf Grund einer Stiftung gehalten wird.

Zunächst sehe ich aus diesen Erörterungen, daß ich unrecht getan habe, in der Einleitung zu meiner Arbeit über Luther und Karlstadt nicht noch weiter auszuholen. Ich hatte Bedenken getragen, auch nur soviel über die Messe zu sagen, weil ich nicht gerne Bekanntes wiederhole. Aber VON TILING hat offenbar von den Verhältnissen, die hier zugrunde liegen, keine Kenntnis gehabt, und vielleicht geht es auch andern so[3].

Ich habe selbstverständlich mit meinen Bemerkungen über öffentliche, Pfarr- und Privatmesse nicht eine Systematik der Messe überhaupt geben wollen. Da hätte ich ja noch genug andere Messen heranziehen müssen, als die, die VON TILING vermißt. Ich habe nicht einmal die Messen der Kloster- und Stiftskirchen herangezogen, weil sie in den Erörterungen jener Wittenberger Tage so gut wie keine Rolle spielen, bin vielmehr von den Verhältnissen der Pfarrkirche

[1] Doch erscheine in dem Schriftenwechsel zwischen Kurfürst und Universität 1521 f. die Privatmesse in dem von mir angenommenen Sinn (105).

[2] v. TILING hebt dabei zutreffend hervor, daß das Recht, die Kommunion zu spenden, nur den Pfarrgeistlichen zugestanden habe. Auch die Bettelmönche haben damals dieses Recht noch nicht gehabt. Insofern muß mein Satz (S. 2 und 23): die Kommunion habe man schon im Mittelalter bei Privatmessen empfangen können, näher bestimmt und eingeschränkt werden.

[3] Ueber die Messe sich selbständig zu unterrichten, war freilich schon bisher nicht schwierig. Ich erinnere, um von allen größeren liturgischen Arbeiten abzusehen, nur an HINSCHIUS, Kirchenrecht 4, 178. Ausführlicher F. PROBST, Verwaltung der Eucharistie als Opfer ²1857.

ausgegangen, für die Luthers Erörterungen in erster Linie gelten. Aber ich bin gerne bereit, das, was von Tiling vermißt, in aller Kürze nachzutragen. Vielleicht hilft es dann dazu, daß man künftig nicht mehr über diese Dinge schreibt, ohne die mittelalterlichen Verhältnisse zu kennen[1].

Die systematische Einteilung der Messe kann gar nicht von einem einzigen Gesichtspunkt ausgehen. Im heutigen römischen Missale wie in allen Darstellungen, die ich kenne, kreuzen sich vielmehr zwei. Einerseits unterscheidet man drei Arten: 1. die tägliche Messe, deren wandelbare Bestandteile sich teils nach dem Kirchenjahr, teils nach den Heiligentagen so gestalten, wie es das Officium vorschreibt, 2. die Toten- oder Seelenmessen (missae pro defunctis) und 3. die Votivmessen, für deren wechselnde Bestandteile das Missale eigene Formulare außerhalb des Officium gibt.

Diese Einteilung wird dann aber gekreuzt durch den Unterschied von öffentlicher und Privatmesse, dergestalt, daß jede der drei ersten Arten ebensowohl öffentlich wie privat sein kann.

Die tägliche Messe kann natürlich, außer am Karfreitag, alle Tage stattfinden: jeder Tag jedes Jahres hat sein eigenes Officium. Sie muß täglich gefeiert werden in den Kathedral- und Kollegiat-(Stifts-)kirchen[2], in den einfachen Pfarrkirchen dagegen nur an Sonn- und gebotenen Festtagen; und in anderen Arten von Kirchen, Kapellen usw. besteht überhaupt keine gemeinrechtliche Verpflichtung dafür. Die vorgeschriebene tägliche Messe der Kollegiatkirchen heißt „Konventualmesse", die Sonn- und Festtagsmesse der Pfarrkirchen „Pfarrmesse". Ihre Frucht muß in den Kollegiatkirchen (doch wohl nicht ausschließlich?) den besonderen Wohltätern des Stifts, in der Pfarrkirche (von besonderen Fällen abgesehen) den Pfarrkindern zugewandt werden.

Die Seelenmessen, abgesehen von bestimmten Ausnahmen, und die Votivmessen sind nichts regelmäßiges, sondern beruhen auf besonderer Anordnung von kirchlichen Obern, auf Bestellung im einzelnen Fall oder auf Stiftung für längere oder ewige Zeiten. Ihre Frucht kommt immer zuerst den Personen oder Zwecken zu-

---

[1] Ich gebe aber auch jetzt natürlich nur die Tatsachen, die in unmittelbarstem Zusammenhang mit den Fragen v. Tilings stehen. Außerdem bemerke ich, daß z. B. Sägmüller, Lehrbuch des kath. K.Rechts ² 687 hervorhebt, die Unterscheidung, wie sie im folgenden vorgeführt wird, sei „keineswegs ganz reinlich durchzuführen". Aber wie mir von meinem verehrten Kollegen, Professor Dr. A. Koch gesagt wird, bezieht sich die Unmöglichkeit einer reinlichen Durchführung eben auf die heutigen Verhältnisse, und auch heute bleibt die Einteilung im wesentlichen in Kraft.

[2] Für die regularen Orden, insbesondere die Bettelorden, besteht diese Pflicht nach gemeinem kanonischem Recht nicht (Hinschius 4, 196 11).

gut, für die sie angeordnet werden[1]; nur wenn in der Stiftung oder Anordnung keine Applikation vorgeschrieben ist, kann sie der zelebrierende Priester selbst bestimmen. Bei gestifteten Messen wird immer auch des Stifters gedacht, dem damit eben zugleich ein Teil der Frucht mit zufließt.

In Bezug auf die zweite Einteilungsart in öffentliche und private Messen bestimmen alle Darstellungen, die ich kenne, den Unterschied nach der äußeren Form, je nachdem der Priester sie in (cum) oder sine cantu zelebriert, d. h. ob er sie singt oder bloß spricht[2]. Allein geschichtlich angesehen ist das nicht die Hauptsache, sondern nur eine begleitende Folge des tieferen Unterschieds.

Der entscheidende Punkt ist vielmehr, wie ich hier einmal sagen möchte, die Frage, in wessen Namen die Messe gehalten werde, und demgemäß, ob für sie eine beständige, im öffentlichen kirchlichen Recht begründete Verpflichtung bestehe, oder ob sie nur auf einer gelegentlichen Anordnung der Oberen oder auf dem Willen privater Personen beruhe. Das erstere, die beständige und öffentlich-rechtliche Verpflichtung, ist der Fall bei allen Konventual- und Pfarrmessen; sie heißen deshalb auch missae communes oder majores. Die Privatmessen dagegen werden vom Priester entweder ganz freiwillig, im eigenen Namen aus persönlicher „Andacht" (devotio), oder auf Grund einer privaten Verpflichtung, d. h. einer ihm zugeteilten Pfründe oder einer von ihm übernommenen Bestellung gehalten[3]. Diese privaten Messen sind offenbar in den Klöstern entstanden. Aber sie haben schon im früheren Mittelalter überall Eingang gefunden, und am Ende des Mittelalters haben unter ihnen, wie bekannt, die bestellten und gestifteten durchaus das Uebergewicht bekommen. Doch fehlen, wie auch das Wittenberger Allerheiligenstift zeigt, die aus Andacht keineswegs.

Nun hat man frühzeitig, jedenfalls schon in der karolingischen

---

[1] So habe ich es Luther und Karlstadt S. 2 ausgedrückt. Nach v. Tiling dagegen soll ich gesagt haben, der Zweck der gestifteten Messen sei die Zuwendung ihrer Frucht an einzelne Personen, worauf ich auf drei Seiten belehrt werde, daß auch noch andere Zwecke mit den gestifteten Messen verbunden gewesen seien. Ich könnte außer den von ihr genannten speziellen Zwecken noch andere nennen, die doch unter meine im Text gegebene Definition fielen. Vgl. auch, was ich in m. Schrift über die Eßlinger Pfarrkirche S. 46 (282) gesagt habe.

[2] Es kommt dabei nur darauf an, ob der Priester spricht oder singt. Auch bei gesprochenen Messen können Chor und Musik mitwirken. Die missae sollemnes sind nur eine Abart der gesungenen, bei der weitere Mittel, die Feierlichkeit zu erhöhen, angewandt werden.

[3] Hier sehe ich von den Anordnungen der Oberen ab. — Da wo die tägliche Messe nicht vorgeschrieben ist, wie in den Pfarrkirchen an den gewöhnlichen Tagen, wird sie im allgemeinen auch als Votivmesse gelesen werden können; da können also auch Votivmessen i. a. nach dem Officium gehalten werden. Näheres s. Probst 351.

Zeit, für die privaten Messen nur das Sprechen gestattet, für die öffentlichen dagegen den Gesang vorgeschrieben, um ihre verschiedene Bedeutung schon äußerlich zu markieren. M. a. W.: die öffentlichen Messen heißen so, nicht weil sie cum cantu gehalten werden, sondern sie werden so gehalten, weil sie öffentlich sind. Und ebenso ist es mit den Privatmessen[1].

Auf Grund davon sind nun die Fragen von Tilings einfach zu beantworten. Die Sonntags- und Festmessen des Allerheiligenstifts wie der beiden Bettelkonvente sind als Konventualmessen öffentliche tägliche Messen. Die täglichen Messen der Pfarrkirche werden auf einer privaten Stiftung beruhen[2] und gehören dann zu den privaten

[1] Den Beweis dafür kann ich im einzelnen hier nicht geben. Aber es liegt schon in der Natur der Sache. Außerdem genügt i. w. das Material, das Du Cange unter Missa zusammengetragen hat. Ich möchte bei diesem Anlaß aber doch bemerken, daß die oft genannte Stelle bei Walafried Strabo, de rebus ecclesiasticis c. 22 (Migne PL 114, 951 A), in der man (so auch Kattenbusch in RE.³ 12, 6865) die erste theologische Rechtfertigung der Privatmessen findet, immer noch falsch verstanden wird. Es heißt dort: [A] In der ganzen Messe werde für die, *qui ibi offerunt atque communicant*, namentlich gebetet. Damit aber die Messe nicht nur wenigen, sondern vielen zugute komme, könne man sagen, daß auch die übrigen, die im Glauben und in der Andacht der Opfernden und Kommunizierenden dabei blieben (d. h. nicht wegliefen), an dieser Oblation und Kommunion Teil hätten. [B] Obwohl man aber da, wo Priester allein Messe halten, annehmen könnte, daß die, für die sie gehalten würden und deren Person der Priester in bestimmten Responsionen vertrete, an seinem Handeln Teil hätten *(ejusdem actionis cooperatores esse)*, so könne doch nur die Messe als legitim gelten, an der Priester, Respondent, Offerent und Kommunikant beteiligt seien. Auf dem Konzil von Orléans [a. 511 c. 26] sei aber bestimmt, daß das Volk die Messe erst nach dem Segen, d. h. dem letzten Gebet des Priesters, verlassen dürfe.

Die *offerentes* sind, wie immer in jener Zeit (vgl. z. B. Amalarius, eclogae de officio missae in Migne PL 105, 1324) und wie auch 948 B ganz klar ist, die Gemeindemitglieder, die ihre Oblationen zur Messe bringen. Die Messe, die unter [A] geschildert ist, ist also selbstverständlich die Gemeindemesse. In [B] aber sind, ebenso wie in den andern Stellen, bei denen das Kattenbusch richtig hervorgehoben hat, die *missae solitariae* gemeint, bei denen der Priester nicht einmal einen Ministranten *(respondens)* neben sich hat. Diese Messen werden hier wie überall für illegitim erklärt. Ihre Rechtfertigung wird also gerade abgelehnt. Von Privatmessen mit Respondenten ist überhaupt nicht die Rede. (Ganz falsch ist auch, was Steitz in RE.² 9, 625 sagt.) „*Cooperatores*" ist der Ausdruck für die Ministranten. Vgl. z. B. das Concilium Nannetense (bei Bingham, orig. eccl. 6, 379), das die *missas solitarias* verbietet und damit schließt, daß die Prälaten dafür sorgen sollen, daß der Presbyter in den Klöstern und andern Kirchen *cooperatores habeat in celebratione missarum.*

[2] Solche Stiftungen von täglichen Messen begegnen mannigfach in den Urkundenbüchern bei Pfarrkirchen.

täglichen. Die freiwilligen Messen der Stiftsherrn aber ebenso wie die Masse der gestifteten fallen unter die privaten Votivmessen.

So ist denn der methodische Grundsatz von Tilings, daß man den Sinn der öffentlichen und privaten Messe gerade aus Luther entnehmen müsse, verkehrt und ihre eigene Deutung, wie ich nicht näher zu begründen brauche, falsch. Die termini standen seit Jahrhunderten absolut fest, Luther hat sie einfach so übernommen, wie sie zu seiner Zeit bestanden. Die Beziehung auf die Kommunion ist überhaupt erst durch die Reformatoren hereingekommen. Wer aber mittelalterliche Verhältnisse verstehen will, der muß ganz von den Kategorien der Reformatoren absehen. Wollte man aber sagen, Luther habe dem Wort eben einen neuen Sinn gegeben, so wäre zu erwidern, daß man ihn überhaupt nicht hätte verstehen können, wenn er, zuerst in der Babylonischen Gefangenschaft, ohne ein Wort zu sagen, seine Anweisungen gegeben hätte, wie man sich vom evangelischen Glauben aus zur Privat- oder öffentlichen Messe stellen solle. Und tatsächlich hat Luther denn auch den Begriff der Privatmesse ganz so, wie ihn das Mittelalter hat: die bestellte Votivmesse erscheint ihm in der Babylonischen Gefangenschaft nur als eine Unterabteilung von ihr[1]. Er rechnet also auch die freiwilligen, aus „Andacht" gehaltenen Messen der Priester unter die Privatmessen. Trotzdem spricht er von ihnen nicht, weil sie für die Pfarrkirchen nicht die Bedeutung hatten, wie die gestifteten oder bestellten.

Ich brauche also auf den Versuch von Tilings, die übrigen Ausdrücke zu erklären, nicht näher einzugehen. „Sonderliche" wie „Winkelmessen" sind eben die Privatmessen[2]. Wenn sie aus der

---

[1] Vgl. WA. 6, 525 6—18. *Deinde publice missam perficiens praestituat sibi non aliud facere, quam se et alios communicare per missam ... Qui vero privatim missas parat, praestituat sibi, ut seipsum communicet ... Quod si postulatur ab aliis votivas, quas vocant, celebrare* usw.

[2] „Winkelmesse" ist eine sprachliche Bildung wie Winkelpriester, Winkelprediger, Winkeladvokat, Winkelkauf, Winkelehe, Winkelverlöbnis, Winkelschenke, Winkelschule, Winkelversammlung u. ä., wobei das Wort „Winkel" immer „heimlich" oder „privat" und den Gegensatz gegen das bedeutet, was öffentlich und allgemein oder öffentlich anerkannt, offiziell unternommen ist. Winkelmesse ist also schon darum nichts als Privatmesse, Gegensatz gegen missa publica, Gemeindemesse. Vgl. zu diesen Wörtern die Lexika. Ich erwähne einige Stellen, die v. Tiling nicht herangezogen hat. Von den Tischreden sehe ich ab, weil ihr strenger Wortlaut doch nicht sicher genug ist. Aber vgl. z. B. Luthers Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt von 1531, EA. 25, 67: *„Da gebeut dies löbliche Edikt, dass man beide, die gemeine und die Sondermesse (sie wollen höflich reden von der Winkelmesse und heissen sie Sondermesse, als hätte die Kirche zweierlei Messen oder Sakrament) solle halten.* Ferner De Wette 6, 119 u. d. M. vom 26. August 1530, wo auch der Vergleich mit dem dazu gehörigen, von Enders 8, 216 A. 6 herangezogenen Gutachten des J. Jonas De missa privata die Identität von Winkelmesse und missa privata deut-

Schrift Luthers von der Winkelmesse etwas anderes herausgelesen hat, so hat sie schon das tatsächliche Material nicht scharf genug angesehen und außerdem nicht darauf geachtet, daß man Aeußerungen, die die Reformatoren in späterer Zeit über Einrichtungen und Meinungen der alten Kirche machen, nicht als Quellenzeugnisse für die Vergangenheit anrufen darf, weil sich da für sie im Lauf der Jahre und der inneren Entfernung vieles verschoben hat [1].

So bleibt es also doch wohl bei dem, was ich in meiner Schrift gesagt habe. Luther denkt bei der öffentlichen Messe immer an die Pfarrmesse. Nur mit ihr ist regelmäßig und ihrer Bestimmung gemäß die Möglichkeit der Kommunion für jedermann verbunden. Alle andern Messen sind ihrem Wesen nach reine Opfermessen. Wenn einmal im Anschluß an sie jemand die Kommunion empfangt, so steht das mit ihr in keinem innern Zusammenhang [2]. Es ist vielmehr genau dasselbe, wie wenn einer sie krank zu Hause oder sonst in der Kirche ohne Messe empfinge: sie muß in solchem Fall immer besonders verlangt werden und bildet kein wesentliches Bestandteil der Messe selbst. Luther sieht also bei der Pfarr- wie bei der Privatmesse einfach auf das, was ihm als ihr eigentliches stiftungsgemäßes Wesen gilt; jene ist von Christus als Sakrament, diese im Papsttum als Opfer gestiftet. Die Pfarrmesse hört nicht auf, Sakrament zu sein, wenn niemand kommuniziert, so wenig sie

lich ergibt. Vgl. auch Auslegung des 111. Psalms (EA. 40, 212): „*Damit die Winkelmessen und eigen sonderliche Opfermesse verdammt werden.*"

[1] Im Grund versteht Luther in jener Schrift unter Winkelmesse zunächst einfach das Meßopfer als solches. Vgl. EA. 31, 337: die Bischöfe hätten die Priester nur für die Winkelmesse geweiht. Denn auf eine Pfarrei oder Predigerstelle, also zum Seelsorgedienst, habe man sich erst neu müssen berufen lassen. Aber auch die Winkelpfaffen habe man nur geweiht, wenn sie einen Titel, eine Pfarre, ein Lehen (Pfründe) oder wenigstens einen Tisch gehabt hätten. Man müßte demgemäß auch den Pfarrer noch als Winkelpfaffen bezeichnen, weil er eben auch die Opfergewalt hat, die nicht zum Seelsorgeberuf, nicht zum Dienst des Worts gehört. So tritt denn auch S. 313 für den Winkelpfaffen der Titel „Opferpfaffe" ein; zu einem solchen wird man geweiht mit der Formel „accipe potestatem consecrandi et sacrificandi pro vivis et mortuis." Andrerseits ist aber der Winkelpfaffe wieder gerade der, der kein Seelsorgeamt hat, sondern nur das Meßopfer darbringt; vgl. S. 340 u. Darin tritt also die alte Gleichung hervor: Winkelpfaffe = Inhaber eines bloßen Meßstipendiums. Es ist also klar, daß in der Schrift eine scharfe Definition gar nicht beabsichtigt ist: Luther faßt einfach das ins Auge, daß in der Priesterweihe nichts als die Befähigung zum Opfer, aber keinerlei Bestimmung für den Seelsorgedienst erteilt worden ist. Dieser Punkt kommt am grellsten in der Winkelmesse und beim Winkelpfaffen zum Ausdruck.

[2] Eine Ausnahme machen da nur in den Klöstern und Stiftern die Konventualmessen, bei denen die Hausgenossen kommunizieren. Aber von ihnen spricht Luther in diesen Erörterungen kaum.

oder die Taufe aufhört, es zu sein, wenn sie nicht im Glauben empfangen wird. Es kommt nicht auf der Menschen Gebrauch, sondern auf Gottes Angebot und Christi Stiftung an. Darum braucht man die Pfarrmesse nur zu reinigen, wieder zur bloßen Kommunion zu machen. Die Privatmesse aber kann höchstens künstlich umgedeutet werden und muß dann doch früher oder später ganz fallen.

## II.

Auf Grund ihres Versuchs, den Unterschied der öffentlichen und privaten Messen anders zu bestimmen, geht von Tiling auf die Wittenberger Bewegung gegen die Messe ein. Ich folge ihren Ausführungen, ohne mich jedoch an ihre Anordnung zu binden, auch hier, soweit es nötig ist. Vielleicht kann ich dabei dies und jenes noch klarer bestimmen, als ich es seinerzeit getan habe. Ihre Mißverständnisse mögen mir dabei den Weg weisen.

Zunächst sieht auch sie in Luthers Brief vom 1. August 1521[1] eine Wendung in seiner praktischen Stellung zur Messe. Bis dahin hatte er auch die Privatmesse so umzudeuten versucht, daß der Priester, der sie hielt, sie als Kommunion für sich selbst begehen konnte. Jetzt erklärt er, auch er werde künftig keine Privatmesse mehr halten, d. h. er bricht für seine Person mit dieser Umdeutung bei der Privatmesse. Seine Worte „Aber auch ich werde in Ewigkeit keine Privatmesse mehr halten", zeigen, daß er von entsprechenden Absichten oder Erwägungen der Freunde in Wittenberg weiß[2]. Dieser Punkt in Luthers Brief zeitigt dann in Zwilling und den Augustinern denselben Entschluß. Luther hat die Augustiner auf seiner Seite, und damit ist hier das Stadium der bloßen Erörterung zu Ende, das des Handelns angebrochen.

Luther hatte sodann in jenem Brief weiter das Vorhaben der Freunde gebilligt, die Stiftung Christi zu erneuern: er habe sich das schon vorher in erster Linie für den Fall seiner Rückkehr nach Wittenberg vorgenommen. Was diese Stiftung Christi sei, darüber kann nach Luthers früheren und späteren Schriften kein Zweifel bestehen: es ist die Feier des Abendmahls in Christi Sinn. Dazu gehört das laute Sprechen der ohne Zweifel verdeutschten Einsetzungsworte als der Verheißung, die im Sakrament versichert wird, und die Austeilung beider Zeichen, des Brotes und des Weines[3]. Auch

[1] Enders 3, 208.

[2] Luther und Karlstadt S. 5 f. Vgl. v. Tiling S. 118 u. 122 ü. d. M. 127 u.

[3] Die Bedenken v. Tilings 116 A. 4 gegen meine Meinung, daß solche neue Kommunionsfeiern auch ohne alle Messe hätten stattfinden können, sind also unbegründet. Von der Austeilung früher konsekrierter Hostien oder gar ebensolchen Weines ist gar keine Rede. Aber nicht einmal das ist richtig, daß darin eine Wiederaufrichtung der Transsubstantiation gelegen hätte. Für Luther bedarf es in der Messe überhaupt keiner „Konsekration" im alten Sinn; es kommt nur darauf an, daß die Elemente für den sakramentalen Genuß bestimmt sind. Die Konsekration, von der er

diese Worte haben gewirkt und zwar an zwei Stellen. Zuerst nahm Melanchthon am 29. September mit seinen Schülern das Abendmahl in dieser neuen Form[1]. Dann aber versuchten die Augustiner in ihrem Konvent dasselbe, d. h. sie dachten ihre bisherigen Privatmessen ganz einzuschränken und den Rest als Privatkommunionen ihres engeren Kreises nach der Stiftung Christi zu feiern. Und als ihnen das vom Prior verboten wurde, stellten sie vorläufig alle Messen ein[2]. Damit war auch hier der Weg zur Tat gefunden: von nun an werden die Kommunionsfeiern der neuen Art häufiger. Sie finden in der Pfarrkirche wie im Allerheiligenstift statt[3]. Nur bei den Augustinern sind sie durch das Verbot des Priors unmöglich geworden.

Meine Auffassung der Unterschiede, die sich in der nächsten Zeit zwischen den Wittenberger Freunden bilden, hat VON TILING bestritten, zum großen Teil, weil sie mich nicht richtig verstanden hat. Ich will daher versuchen, sie noch deutlicher zu machen da-

spricht, d. h. die Rezitation der Einsetzungsworte, hat nur die Bedeutung, daß den Kommunikanten die Verheißung Christi, die mit den Zeichen verbunden ist, vorgesprochen wird. Daß übrigens Luther die Aufbewahrung von Hostien wenigstens für die Krankenkommunion damals auch nicht verworfen, also in ihr auch keine Anerkennung der Transsubstantiation gesehen hat, beweist die Schrift Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, WA. $10^b$, $32_{5}$ ff.

[1] Luther und Karlstadt S. 6.

[2] Ebds. S. 7 f.

[3] Vgl. meine Aufzählung ebds. S. 25 f. Die Messen des Knabenschulmeisters Mohr gehören in die Schloßkirche; denn, wie sich aus einer Notiz ergibt, die ich N. MÜLLER verdanke, gehörte Mohrs Meßstipendium zu ihr. Auch als Vikar an ihr konnte er zu den Tagesmessen als Vertreter der Stiftsherren herangezogen werden. v. TILING 121 fügt noch ohne Angabe einer Quelle hinzu: „Bei der Disputation (des 18. Okt.) beschloß man, daß an einzelnen Tagen eine Messe in der Pfarrkirche zelebriert werden solle, bei der das Volk sub utraque specie kommunizieren könne." Dieser Satz stammt wohl aus BARGE 1, 324, wo es heißt: „wenigstens an einzelnen Tagen, dahin einigte man sich, sollte eine Messe abgehalten werden" usw. Der lateinische Text, aus dem BARGE dabei schöpft, lautet (JÄGER, Karlstadt 150): *„singulisque diebus tamen unam celebrari studuere missam"* usw. Eine prächtige Uebersetzung: *singulis diebus* = „wenigstens an einzelnen Tagen"! — Nach dem kollationierten Text, den NIKOLAUS MÜLLER inzwischen im Archiv für Reformationsgeschichte 6, 208 veröffentlicht hat, lautet jedoch der Text in Wirklichkeit: *singulisque diebus tantum unam celebrari statuere missam* usw. *Statuere* ist Infinitiv, abhängig von dem vorausgegangenen *adnitens*; also Jonas fährt in der Disputation heftig gegen die Mißbräuche und Riten der Messen los: er möchte sie alle in kurzem ausrotten und nur eine einzige tägliche Messe übrig lassen, bei der das Volk unter beider Gestalt kommunizieren könnte. Diese seine Forderung ist indessen nicht erfüllt worden.

durch, daß ich sie nicht in der zeitlichen Reihenfolge, sondern in systematischer Ordnung vorführe.

1. Dem ganzen Wittenberger Kreis gemeinsam ist

a) die grundsätzliche Stellung zum Opferakt der Messe überhaupt und die Forderung, ihn schon jetzt überall abzutun und die Messen, die noch gehalten werden, nur noch als Feiern des Sakraments, als Kommunionen zu begehen. Als Mittel, den Opfercharakter auszuscheiden, hatte Luther in der Babylonischen Gefangenschaft die Umdeutung des Offertoriums und Kanons empfohlen; in der Schrift De abroganda missa privata gibt er das auf und verlangt für die Zukunft offenbar die einfache Auslassung des Kanons[1].

b) das Ziel der künftigen positiven Reform: die Erneuerung der bloßen Stiftung Christi, Einsetzungsworte, Austeilung von Brot und Wein[2]. Damit fielen dann also auch die an sich unschuldigen Meßzeremonien dahin.

c) der Wunsch, daß das möglichst bald erreicht werde, aber auch die Erkenntnis, daß es nicht sofort möglich sei[3].

d) Auch für dieses Interim ist man darüber einig, daß die äußeren Zeremonien der Messe stehen bleiben können[4]: die Auslassung des Kanons erscheint offenbar als keine Aenderung, weil die Gemeinde ihn auch vorher nicht hatte hören können. Luther hat auch hier in De abroganda missa privata die Grundsätze am klarsten und ausführlichsten entwickelt: er billigt kein eigenmächtiges Aendern des Einzelnen, aber er macht auch keine Sünde daraus. Die bisherige Ordnung darf nicht als unantastbar gelten, ihre Beobachtung muß frei sein[5].

2. Weiterhin aber bestehen nun Unterschiede in Bezug auf die Art, wie es in diesem Interim gehalten werden soll, in zwei Punkten.

a) Die Einstellung der Privatmesse hat Luther weder am 1. August noch in De abroganda missa privata zu einem absoluten Gesetz für alle gemacht. Was er von allen unbedingt verlangt, ist (außer der Tilgung des Opfercharakters) nur, daß sie ihre Messen, oder vielmehr jetzt ihre Selbstkommunion, nicht

[1] Luther und Karlstadt S. 20 f. De abrog. m. pr. WA. 8, 448 ff. bes. 448 28 bis 449 14. 457 1—12.

[2] Für Luther brauche ich keine Zeugnisse beizubringen, für Karlstadt s. Luther und Karlstadt S. 11 nach der 60. These.

[3] Ich erwähne nur Karlstadt (Luther und Karlstadt S. 11, These 59 f.) und Luther (Luther und Karlstadt S. 19 und nach De abrog. m. pr. 457 5 ff.). Ich trage nach: Jonas (s. S. 95 Anm. 3). Auch die Augustiner gehören hieher insofern, als sie ja nur ihre Messen in Kommunionsfeiern mit Gästen verwandeln wollen, von einer Abschaffung der ganzen Meßliturgie aber nicht sprechen.

[4] Nirgends tritt eine Aenderung im Ritus der Messen hervor. Karlstadts Weihnachtsmesse ist die erste, in der die Liturgie verändert wird.

[5] De abrog. m. pr. 433 ff.

um Geldes willen und nicht ohne Verlangen nach dem Sakrament halten. Wo sie sie in rechtem Heilsverlangen als Selbstkommunion begehen können, mögen sie es tun, aber, wenn möglich, wenigstens noch andere Gäste dazuziehen. Die Privatmesse, in die Privatkommunion eines kleinen Kreises umgewandelt, ist also immer noch nicht schlechthin zu verwerfen, und im äußersten Notfall will Luther sie, wenn auch deutlich mit Schmerzen und Sorgen, selbst ohne andere Gäste noch zulassen[1]. Er hat also mehrere Stufen: absolute Forderung, dringendsten Rat, wünschenswert. Darin folgt ihm im

[1] Luther und Karlstadt S. 19 A. 2—4 und die dort angeführten Stellen aus De abrog. m. pr.

Die Kritik, die v. Tiling 117 an meiner Analyse der Schrift übt, beruht auf Mißverständnissen. Sie läßt mich schon S. 89 der Meinung sein, überall da, wo von einem Angriff Luthers und der Seinigen auf das Opfer die Rede sei, habe man das Recht, an Privatmessen zu denken, und wendet sich S. 95 in einem Satz, der offenbar mich treffen soll, gegen die Annahme, daß in De abrog. m. pr. nur gegen die Privatmessen als Opfer gefochten werde. (Aehnlich S. 119 oben.) Allein das ist eine ganz unbegründete Voraussetzung; ich habe in einer Anzahl von Fällen gezeigt, daß Luther u. a. kurzweg von der Messe spreche, wo er speziell die private im Auge habe; aber daraus folgt doch nicht, daß ich das überall annehme! Vgl. z. B. meine Ausführungen S. 3 Abs. 2 u. 4, S. 18 Abs. 2, S. 19 Abs. 2 u. 3 u. ö., die ja darüber gar keinen Zweifel lassen, daß auch in De abrog. m. pr. bei jeder Art von Messe der Opfercharakter bekämpft wird.

Ihre eigene Analyse der Schrift De abrog. m. pr. unterscheidet richtig dieselben Abstufungen, die auch ich in Luthers Urteil festgestellt hatte. Ob sie sagt, Luther billige auf keinen Fall fernere Privatmessen, oder ob ich sage, sie erschienen ihm wenigstens vorläufig noch als zulässig im Sinn einer Notlage, wenn der Priester sie als wirkliche Privatkommunionen feire: er solle dann nur wenigstens noch andere Kommunikanten dazu gewinnen, — das kommt um so mehr auf dasselbe hinaus, als ja auch v. Tiling diese Abstufungen hervorhebt. Luther „billigt" also diese Auswege natürlich nicht mehr, erklärt sie aber im äußersten Fall für gangbar und nicht einfach verwerflich, weil es sich um einen Notstand handelt.

Auch die Kritik bei v. Tiling S. 117 u. 118 bes. A. 1 beruht auf einem Mißverständnis meiner Auffassung. Sie läßt mich immer von einer Uebereinstimmung in allen Einzelheiten sprechen, wo ich deutlich nur bestimmte Punkte bezeichne. Wenn Luther sodann nach meiner Darstellung S. 20 den einzelnen Priester nicht eigenmächtig vorgehen lassen will, so beziehe ich das doch nicht, wie v. Tiling meint, auf die Abschaffung der Privatmessen, so daß hier Luther mit Karlstadt gegen die Augustiner polemisierte, sondern, wie in meiner Darstellung S. 20 deutlich hervortritt, auf die „Riten", die „Zeremonien", die „Meßliturgie", also auf eben das, was v. Tiling selbst 117 A. 2 hervorhebt. Der Mangel an Klarheit (v. Tiling S. 118) liegt also wohl nicht auf meiner Seite.

wesentlichen Karlstadt in seinen Thesen; aber er bleibt der Linie, die Luther früher 1520 eingehalten hatte, um einen Schritt näher: er dringt nicht mit demselben scharfen Nachdruck darauf, daß der Priester womöglich noch andere Gäste heranziehen solle[8]. Der

[8] In bezug auf Karlstadts Thesengruppe 101 ff. habe ich zunächst einen eigenen Fehler zu korrigieren. 101 selbst lautet: *De missis autem et qui celebrant propterea quod duas species accipiant (ut dicitur) non possum tanta certitudine statuere.* Ich habe mich S. 12 durch den Konjunktiv bestimmen lassen, in dem *propterea quod* die Absicht der *celebrantes* zu sehen. Aber der Gegensatz zu der vorangegangenen Gruppe macht es nötig, den Satz auf das folgende *non possum tanta certitudine statuere* zu beziehen: die bisherige Form der Laienkommunion (ohne Kelch) ist sicher Sünde; in bezug auf die Kommunion der *celebrantes* steht es anders, weil sie auch den Kelch empfangen. Das *accipiant* wird also in *accipiunt* zu verbessern sein, wie ja der Druck voll Fehler ist. Ich notiere nur aus dem 4. Teil, außer den von Barge selbst bemerkten Kleinigkeiten in 68 *(dirite* statt *dividite)*, 114 *(leborare* und *quotquot)* — das von ihm bezweifelte *quia* in 66 ist richtig —, die von ihm nicht hervorgehobenen: 60 das doppelte *saltem*, 64 *quamque* statt *quoque*, 74 *affectus* statt *effectus* 103 *cognitionis* statt *consecrationis*.

Diese Fehler sowie das unverständliche *sed communis* (Th. 52), die ich mir alle schon beim ersten Lesen notiert hatte, haben mich jetzt veranlaßt, Barges Abdruck mit dem Originaldruck der Baseler Universitätsbibliothek zu vergleichen. Es ergab sich, daß jene Fehler schon im Original stehen und nur *sed communis* an den Schluß von Th. 51 gehört! Außerdem aber ergaben sich folgende Fehler in Barges Druck: Th. 9 *hic* für *hoc*, 16 *parare* für *parere*, 38 *oculatoria* für *oculatiora*, 51 ist *est* hinter *cibus* ausgelassen, der Originaldruck hat nur *c[st]* statt *e[st]*, 52 *thuram* für *thuramam*, 78 *misce* für *misse*, 106 *Lucae XXj* für *Lucae XXij*, 108 *edideritis* für *ederitis* (lessen), 128 *argumentandi* für *argumentari*. Zahlreiche Kleinigkeiten wie *u* für *v*, Interpunktionen u. a. habe ich nicht notiert. Doch wollte Barge, wie sein Druck zeigt, auch hier das Original getreu wiedergeben.

Sodann hat v. Tiling 119 A. 2 Recht, wenn sie mir eine falsche Deutung von Karlstadts These 51 vorwirft; es muß heißen: die ATliche Elevation kann die der Messe nicht rechtfertigen, weil es sich in dieser nicht wie im AT. um *sacrificia* und *symbola* handelt. Dagegen liegt es in einem weiteren Fall anders. Nach S. 119 ist ihr mein Satz „Karlstadts Gründe treffen an sich nur die Elevation im alten Sinn, denn sie berücksichtigen nur die Privatmessen alten Stils“ „völlig unverständlich“ erschienen. An sich ist er das jedoch nicht. Freilich wurde in der mittelalterlichen Praxis „die Elevation der Privatmesse nicht anders gewertet als die der Sonntags- [richtiger Pfarr-]messe“. Aber im Wittenberger Kreis geschah es so auf Grund der Babylonischen Gefangenschaft. Hienach sollte bei Messen, die zugleich Kommunionen darstellen sollten, die Elevation umgedeutet werden in einen Ersatz der Einsetzungsworte und ihrer Verheißung: an Stelle der Worte Zeichensprache! Bei der reinen

akademische Ausschuß dagegen betont die Gefahren der bloßen Selbstkommunion fast noch schärfer als Luther, will sie aber doch noch eine zeitlang dulden, weil es sich dabei um schwache Brüder handelt, die im Wort Gottes noch besser unterwiesen werden müssen[1]. Zwilling allein macht aus der bloßen Selbstkommunion sofort eine Sünde; nur wenn auch andere Gäste dabei sind, will er sie gestatten. Mit ihm gehen die Augustiner[2].

von Tiling hat diese Gradunterschiede trotz eines Anlaufs

Opfermesse war das natürlich unmöglich. Wenn also Karlstadt Luther in dieser Deutung folgen wollte, so hätte er mit seinen Einwänden nur die Elevation der Privatmesse getroffen.

Was ferner die Polemik v. Tilings (S. 123–125) gegen meine Auffassung der Karlstadtischen Thesengruppe 101 ff. betrifft, so ist es mir aus ihren Worten nicht klar geworden, wo sie den Gegensatz unsrer Auffassungen findet. Nach meiner Darstellung S. 12 f. will Karlstadt die Privatmessen in der Umdeutung Luthers vorerst noch fortbestehen lassen, so „daß evangelisch gesinnte Priester sie vorläufig auch ohne Gäste als Privatkommunionen weiter feiern konnten" (S. 13 mit Anm. 1). v. Tiling aber bestreitet lebhaft und mehrmals (122 u. 124 o. 124 u.), daß hier die Umdeutung in Luthers Sinn vorliege. Vielmehr wolle Karlstadt die Privatmessen vorläufig „in evangelische Priesterkommunionen verwandeln". Was ist denn das anders? Ich habe darauf keine Antwort gefunden und mich nur gefragt, ob v. Tiling vielleicht sich an dem Wort „Umdeutung" stoße, weil sie nach S. 118 dabei nur das im Sinn zu haben scheint, daß Luther in der Babylonischen Gefangenschaft die Worte der Opferung auf das Gebet und die Fürbitte für die Gemeinde oder die Stifter und Besteller der Messen umgedeutet wissen wollte. Aber meine Worte (Luther und Karlstadt S. 13) sind doch deutlich, und andrerseits ist die Umdeutung der Privatmesse in priesterliche Privatkommunion eben nur dadurch möglich, daß man die Worte der Opferung ganz ausläßt oder in irgendeiner Weise umdeutet.

Wenn endlich v. Tiling den Unterschied zwischen Luther und Karlstadt in dieser Thesengruppe darin finden will, daß Luther die an sich schriftwidrige Privatmesse in der Babylonischen Gefangenschaft habe erträglich machen wollen, Karlstadt ihr aber den schriftwidrigen Charakter völlig zu nehmen suche, so ist dabei schon der Gegensatz falsch bestimmt; bei Luther wie bei Karlstadt ist die Messe als Opfer schriftwidrig, als Kommunion schriftgemäß. Bei beiden aber handelt es sich um die Frage: läßt sich die Privatmesse vorläufig erträglich gestalten? und beide antworten dann darauf: ja, wenn man sie nur als Privatkommunion gebraucht. Karlstadt hat nirgends in den Thesen zu beweisen gesucht, daß die Privatkommunion des Priesters allein schriftgemäß sei — das behauptet auch v. Tiling nicht —, sondern nur, daß sie in der Schrift nicht unmittelbar verboten sei. Und er will sie ja auch so möglichst bald abgetan haben.

[1] Luther und Karlstadt S. 15 f. Jetzt bei Nik. Müller 197 f.

[2] Luther und Karlstadt S. 7 f.

dazu nicht genügend beachtet; sie kommt schließlich doch immer wieder auf die Meinung hinaus, daß Luther darum, weil er seit 1. August die Privatmessen eingestellt habe, das auch andern habe zur unbedingten Pflicht machen wollen[1].

b) In bezug auf die Forderung des Kelchs: während Luther in der bisherigen Versagung nur eine Tyrannei des Papstes sieht, macht Karlstadt dem Laien eine Sünde daraus, wenn er sich des Kelchs enthält[2]. Und der Einfluß dieser Auffassung ist auch bei Zwilling und den Augustinern sowie in dem Gutachten des Ausschusses vom 20. Oktober 1521 zu spüren. Daß die Augustiner aus der Versagung des Kelchs oder dem Verzicht auf ihn ausdrücklich eine Sünde gemacht haben, ist nicht ganz sicher, aber sehr wahrscheinlich[3]. Der Ausschuß dagegen hat jedenfalls diesen schärfsten Ausdruck nicht gebraucht. Christus hat, so stellt er es dar, den Kelch geboten; das Geben und Nehmen der einen Gestalt läßt sich also nicht genügend entschuldigen. Man versucht es wohl; aber es ist nicht ohne Gefahr[4]. Allein mit diesen Wendungen kommt seine Meinung schließlich doch nur auf einen „sichersten" Weg hinaus, wie ihn auch Luther in De abroganda missa privata da empfiehlt, wo er noch einen andern um des Notstandes willen zuläßt. Man wird also einen Kompromiß zwischen Karlstadt und den übrigen Mitgliedern des Ausschusses darin zu sehen haben. Denn wir haben gar keinen Beweis, daß auch Melanchthon der Ansicht Karlstadts zugefallen wäre[5].

[1] Vgl. bei v. Tiling S. 117—130.

[2] Karlstadt in den Thesen des 17. Okt. Nr. 65 ff.

[3] Der Bericht (jetzt bei N. Müller S. 196) gebraucht den Ausdruck nicht, ebensowenig der von Dölsch (ebds. 202 ff.). Brück dagegen berichtet von Zwillings Predigten (ebds. 188 ü. d. M.): *Zum andern, so konde einer allein ane sunde dergestalt wie bis doher geschehen, nit messehalten, sundern alle, die bei der messe weren, sulten des sacraments mit geniessen und zugleich sub utraque specie entpfahen.* Hier wird auch nicht klar, ob auch die Enthaltung vom Kelch als Sünde bezeichnet werden soll. Dagegen schreibt der Prior Heid von seinen Konventsgenossen (jetzt N. Müller 215 u.): *Und dorpei geschehe ein predig, und die andere bruder alle oder ezzliche, die es begerten, nemen das sacrament von des officiatoris hend under peider gestalt. Sunst solt kein mess mehr und in keiner andern gestalt gehalten werden; dan wu es anders gesche, kunt es an sundt nicht abgen.* Hier bezieht sich doch wohl die „Sünde" auch auf die Enthaltung vom Kelch. Dann möchte ich aber annehmen, daß der Ausschuß den Anschauungen der Augustiner absichtlich die letzte Spitze abgebrochen habe. Sie erscheinen fast genau so, wie er seine eigene Auffassung schildert. Nur in dieser abgestumpften Form stimmt er ihnen dann zu. Hier lag eben eine Differenz zwischen Karlstadt und den andern Mitgliedern vor, die verdeckt werden sollte. Die Fassung des eigenen Urteils stellt dann einen Kompromiß dar.

[4] N. Müller a. a. O. 199 oben.

[5] v. Tiling 128f. ist der Meinung, Melanchthon habe bei der Kommunion

## III.

Ich will nun versuchen, auch das noch deutlicher zu machen, wie sich nach meiner Anschauung die Verhältnisse in der Wittenberger Gemeinde zwischen der ersten Kommunion neuer Form am 29. September und der Weihnachtsmesse Karlstadts oder der städtischen Ordnung vom 24. Januar 1522 gestaltet haben.

Vor allem gehen in der Pfarrkirche die sonn- und festtäglichen Pfarrmessen immer in der alten Form weiter. Etwaige Kommunionen, die damit verbunden sind, finden in der alten Weise ohne Kelch statt. Nur ein einzigesmal ist ein Fall berichtet, in dem auch eine Pfarrmesse mit dem Kelch gehalten sein könnte [1]. Auch die übrigen Messen, die Tagmessen, Frühmessen und selbst ein Teil der gewöhnlichen Art von Privatmessen bleiben bestehen. Wieweit dabei der Opfercharakter durch Umdeutung oder etwa Auslassung des Kanons getilgt wird, entzieht sich natürlich aller Kenntnis.

Neben diesem alten und offiziellen System des Gottesdienstes entwickelt sich aber nun ein neues. Die evangelisch gesinnten Laien bleiben den Messen der altgläubigen Priester und allen Kommunionen ohne Kelch fern, hören nur noch die Predigten der evangelischen Priester und lassen sich von ihnen das Abendmahl in den einfachsten Formen der Stiftung Christi reichen: dabei werden die Einsetzungsworte laut und ohne Zweifel deutsch gesprochen und die beiden Gestalten ausgeteilt [2]. Offenbar handelt es sich dabei, mit Ausnahme

des 19. Sept. unter dem Einfluß von Karlstadts Grundsatz gehandelt. Allein dafür haben wir gar keinen Anhaltspunkt. Es genügt auch vollständig, daß man nach Luthers Vorbild und nach seinem Brief vom 1. Aug. die einfache Stiftung Christi nunmehr erneuern will. Daß Luther in dem Brief an Melanchthon vom 1. Aug. auf die Frage eingeht, ob der Empfang des Brotes allein Sünde sei, beweist doch nicht, daß Melanchthon diese Meinung geteilt habe. Er berichtet Luther über alle Fragen, die damals in Wittenberg erörtert werden, und will seine Meinung hören. Dabei kommen Ansichten vor, die Melanchthon selbst, und solche die andere vertreten. Vgl. die Briefe vom 26. Mai und 13. Juli mit dem vom 3. Aug., 9. Sept. usw.

[1] Wenn „der Kaplan" der Pfarrkirche, der am Allerheiligenfest dem gemeinen Volk, jung und alt, das Sakrament unter beider Gestalt reichte (Bericht der Stiftsherren bei Barge 2, 547 30 ff., jetzt N. Müller 222 o), ein Pfarrgeselle war (vgl. Luther und Karlstadt S. 25 A. 6), so könnte er die Kommunion mit der Pfarrmesse dieses Tags verbunden haben (vgl. auch v. Tiling 120), die er dann eben als Vertreter des Pfarrers zu halten gehabt hätte. Da der Pfarrer Heinse stets krank war, wäre es auch begreiflich, daß in jenem Bericht kurzweg „der" Kaplan genannt wird. Er wäre dann eben derjenige Kaplan, der den Pfarrer vertritt. Aber seine (Gemeinde-) Kommunion mit dem Kelch wäre auch so ganz vereinzelt gewesen; denn wir hören nur von diesem einen Fall.

[2] v. Tiling 119 f. stellt diese Nachrichten zusammen und gibt ihnen

jenes einzigen Falls in der Pfarrkirche, im wesentlichen immer um geschlossene Kreise. Melanchthon mit seinen Zuhörern beginnt; dann folgen andere, offenbar meist aus demselben Kreis[1]. Ein Teil dieser Feiern schließt sich sicher an Privatmessen an[2]; ein anderer mag aber auch ohne Messen stattgefunden haben[3]. In beiden Fällen müssen sich die Gäste schon vorher bei dem Priester gemeldet, ihn um die Kommunion gebeten haben; denn eine Anzahl Priester feiern ja ihre Privatmessen überhaupt nicht mehr, wenn nicht andere Kommunikanten mit dabei sind. In solchen Fällen, da die Kommunion mit einer Messe verbunden war, blieb deren Liturgie, mit Ausnahme des Kanons, wieder ganz unberührt: denn die Kommunion bildete dann ein selbständiges Ganzes, demgegenüber alles andere nur wie ein äußerer Rahmen erschien. Auch darin erschien noch etwas abnormes; aber für eine Aenderung oder vollkommene Einstellung der Messe schien eben die Zeit noch nicht reif[4].

So bildet sich also in aller Stille und ohne große Umwälzungen in derselben Pfarrkirche neben der Gemeinschaft des alten Sakralsystems eine neue Gemeinschaft des Evangeliums, gegründet allein auf Predigt und Sakrament. Sie hat sich von dem alten System, seinen Handlungen wie seinem kirchlichen Recht, losgelöst, ist frei und ihrer selbst mächtig geworden, hält sich an die Priester, die sie als evangelisch kennt, fühlt sich aber auch als einen geschlossenen Kreis, für den nur immer neuer Zuwachs erhofft wird. Die Pfarrmesse alten Stils tastet man nicht an; man denkt nur daran, auch hier das Opfer als eine Lästerung Christi zu tilgen und hiefür die Hilfe des Rats oder des Landesherrn in Anspruch zu nehmen[5].

Wie dann durch Karlstadts Weihnachtsmesse die Lage verändert wird, ist schon oben unter Nr. V dargestellt.

---

eine Wendung gegen meine Darstellung, weil sie meint, ich hätte die Wittenberger Führer nur bei den Privatmessen gegen das Opfer kämpfen lassen. S. dagegen oben! — Daß dabei die Einsetzungsworte laut und deutsch gesprochen worden seien, ist nicht überliefert, ergibt sich aber m. E. von selbst, da das ja immer eine Hauptforderung Luthers und seines ganzen Kreises war.

[1] Vgl. Luther und Karlstadt S. 6 A. 3; 25 A. 2.

[2] Vgl. die zweite Stelle der letzten Anmerkung.

[3] Vgl. oben S. 94 Anm. 3.

[4] Vgl. die Uebersicht über die Reformgedanken oben S. 96 unter 1 b. c. d.

[5] Vgl. die Aeußerungen Melanchthons bei der Disputation des 17. Okt. (N. Müller 194 M. u. 207 u. d. M.) und des Ausschusses (ebds. 199 u. d. M.).

## 2.

## Luthers Stellung zur Inkorporation und zum Patronat 1522—1525.

(Zugleich über den Sinn von Luthers Schrift „Daß eine christliche Versammlung").

Als ich für meine Arbeit über Luther und Karlstadt, S. 110ff., ein klares Verständnis der Schrift „Daß eine christliche Versammlung" zu gewinnen suchte, habe ich lange geschwankt, und bald, nachdem das Buch hinausgegangen war, mußte ich einen guten Teil dessen, was ich dabei vertreten hatte, als verfehlt erkennen. Der Grund war vor allem, daß ich durch ein sehr übles Versehen die parallelen Vorgänge in der Altenburger Predigerstelle nicht mit herangezogen hatte[1]. Eine neue Untersuchung der Sache, die ich aus Anlaß des Hauptthemas dieses Buches vornahm, führte mich dann auf das Problem, wie Luther in diesen Angelegenheiten von Altenburg und Leisnig und in verwandten Fällen sich zu den Fragen der Inkorporation und des Patronats stelle. Der Durchsichtigkeit halber habe ich sie aus dem Ganzen jener Untersuchung ausgeschaltet und behandle sie hier im Zusammenhang.

Ich beginne mit der Altenburger Angelegenheit. Der Tatbestand ist folgender[2]. Im Jahr 1214 hatte Friedrich II. sämtliche Kirchen und Kapellen, die damals in der Stadt und dem Schloss Altenburg bestanden, dem Kloster U. L. Fr. auf dem Berg, dem meist sogenannten Bergerkloster[3], geschenkt. Mit Namen ist dabei nur die Bartholomäuskirche genannt, die eine der späteren Pfarrkirchen. Aber auch die andere große Pfarrkirche, die wir in der Reformationszeit finden, die vom h. Nikolaus, gehört dem Kloster. Nur die dritte, die Markuskirche unter dem Schloß, ist dem St. Georgs- oder Burgstift inkorporiert: sie ist erst im 15. Jahrhundert Pfarrkirche geworden und ist immer ebenso klein geblieben, wie ihr Kirchspiel[4].

In der Bartholomäuskirche nun besteht auch eine Prediger-

[1] Ich hatte das Hermelink mitgeteilt, der es dann auf meinen Wunsch S. 306 berichtet hat. Doch ist meine Anschauung von Anfang an nicht so ganz im wesentlichen mit der Hermelinks identisch gewesen.

[2] Er ergibt sich aus den Urkunden des Aufsatzes von J. Löbe, Mitteilungen über den Anfang und Fortgang der Reformation in Altenburg (Mitteilungen der Geschichts- und Altertumsforschenden Gesellschaft des Osterlandes 6, 1 ff.). Den Nachweis im einzelnen brauche ich hier nicht zu geben.

[3] Da in den Urkunden das Stift auf dem Berge als Kloster bezeichnet ist, so behalte ich das der Einfachheit halber auch im folgenden bei.

[4] Ueber sie vgl. E. v. Braun, Die Stadt Altenburg in den Jahren 1350—1525. 1872. S. 337 f. In den Reformationsstreitigkeiten spielt sie keine Rolle. Sie ist 1530 geschlossen worden.

pfründe, die im 15. Jahrhundert von einem Kanonikus Gruner gestiftet worden war. Die Verwaltung ihres Vermögens und die Ausbezahlung ihrer Zinsen an den Prediger steht dem Rat zu: er ist nach dem sonst üblichen Ausdruck der Pfleger. Die Ernennung des Predigers aber gebührt dem Propst des Bergerklosters: er ist der Patron[1]. Dem Propst und seinem Kapitel steht somit die Gewalt über die beiden großen Pfarren der Stadt und über die einzige Prädikatur zu, d. h. über alle geistlichen Stellen dieser Kirchen, die es nach reformatorischer Anschauung mit der Seelsorge, der Verkündigung des Worts zu tun haben.

Die Predigerstelle ist nun, wie es scheint, in letzter Zeit ganz vom Propst und seinen Stiftsherren versehen worden. Jetzt aber, Ende März 1522, hat der Rat auf Bitten einer Anzahl von Bürgern ihnen gekündigt, weil sie nicht das Evangelium predigten, und will künftig die Stelle selbst besetzen. Der Propst weigert sich natürlich. Die Stadt aber bittet den Kurfürsten um Schutz bei seinem Vorgehen, Luther aber um einen Prediger. Der Kurfürst läßt darauf durch seine Kommissare beide Parteien auf den 29. April vorladen. Es kommt dabei zum Vorschein, daß schon früher einmal der Kurfürst in Sachen der Predigerstelle einen Vergleich zuwege gebracht hatte, wonach bei Streitigkeiten zwischen Propst und Rat über die Tauglichkeit des Predigers der Kurfürst unverdächtige Prälaten mit der Entscheidung betrauen, der Rat aber, wenn seine Beschwerde als begründet erfunden würde, das Recht haben sollte, den Predigtstuhl in diesem Fall selbst zu besetzen. Darauf pocht offenbar die Stadt; aber sie will das Besetzungsrecht nun für immer haben. Die kurfürstlichen Kommissare scheinen nun vorgeschlagen zu haben[2], daß dem Propst das Einkommen der Predigerstelle verbleiben, der

[1] Selbstverständlich ist die Predigtstiftung zugunsten der Stadt gemacht. Es ist aber nicht richtig, wenn Hermelink S. 307 die Rechte der Stadt zu heben, die des Klosters zu mindern sucht durch die Bemerkung, der Stifter Gruner habe dem Bergerkloster das Patronatsrecht nur dazu verliehen, daß es die Zinszahlung des Rats beaufsichtige und um Differenzen zwischen dem Prediger und dem Pfarrer zu vermeiden. Der Propst ist vielmehr schlechthin zum Patron bestellt, und die Urkunden zeigen, daß er die Zinsen frei verwendet und die Predigergeschäfte offenbar teils selbst, teils durch seinen Stiftsgenossen Mag. Kohler wahrgenommen hat. Auch das städtische Spital hat Gruner zum Eventualerben der Zinsen eingesetzt, nicht um damit ein Interesse für die Stadt zu bekunden, sondern, wie das bei einer Menge von Stiftungen geschieht, um eine Kontrolle über die stiftungsgemäße Verwendung der Zinsen zu schaffen. Das Spital erhält die Zinsen, wenn der Propst seine Verpflichtung nicht erfüllt. Darum achtet es in seinem eigenen Interesse immer darauf, ob alles richtig gemacht wird.

[2] Vgl. die Urkunden der Mitteilungen a. a. O. Nr. 8 S. 45 u. Das Deutsch dieser Urkunden ist oft ganz besonders ungelenk und daher manchmal kaum verständlich.

Rat aber den Prediger künftig zusammen mit dem kurfürstlichen Amtmann bestellen solle. Der Prediger müßte dann doch Kost, Wohnung und Besoldung von dem Propst nehmen, d. h. — das wird der Sinn sein — der Propst hätte mit alledem immer noch einen starken Einfluß auf ihn.

Allein wie der Propst, so lehnte auch der Rat diese Lösung ab. Der Propst hält am älteren Vergleich fest: er ist bereit, die Beschwerde des Rats gegen seine und Kohlers Predigten durch Geistliche entscheiden zu lassen, die der Kurfürst ernennen dürfte. Aber von einer sachlichen Entscheidung des Kurfürsten oder von einer dauernden Abtretung des Besetzungsrechts will er nichts wissen. Der Rat aber lehnt für die Predigten gerade das Schiedsgericht von Geistlichen unbedingt ab und will nur das des Kurfürsten selbst oder seiner Bevollmächtigten zulassen. Er lehnt es aber auch ab, dem Prediger durch den Propst Wohnung, Kost und Besoldung reichen zu lassen, weil es sonst mit seiner Unabhängigkeit vorbei wäre.

So kam diesmal ein neuer Vergleich nicht zustande. Aber die Kommissare wiesen dem Kurfürsten den Weg, wie man vermutlich auch auf dem Boden des älteren Vergleichs der Gemeinde zu ihrem Verlangen verhelfen könne. Der Kurfürst möge, das ist der Sinn, zum Richter über die bisherigen Prediger einen Prälaten designieren, der ihnen Unrecht gäbe. Dann könnte der Prälat (vorläufig) einen Prediger verordnen, und wenn der dann eine Zeitlang das Evangelium gepredigt hätte, wäre die Gemeinde ohne Zweifel mit ihm einverstanden, der Propst aber würde der Sache müde und bereit, das Ernennungsrecht endgültig dem Rat abzutreten[1].

---

[1] Hermelink 307 f. verkennt die Lage, wenn er aus dem Ergebnis der späteren Verhandlungen vom 19. Mai Schlüsse auf den Inhalt des älteren Vergleichs zieht. Auf ihn hat sich der Rat bei seinen Forderungen nie berufen. Vielmehr nennt er ihn in Nr. 9 S. 49 o. eine „vermeinte menschliche Verschreibung", die ehemals zwischen Stift und Rat aufgerichtet worden sein *solle*! Die Lage ist vielmehr so: weil der Propst an diesem älteren Vergleich festhält, der nach S. 45 o. wie 49 o. dem Kurfürsten nur das Recht gibt, die Prälaten zu bezeichnen, die über den Prediger urteilen sollen, so können die kurfürstlichen Kommissare auch nichts anderes als Vorschläge auf Grund des bestehenden Rechts, d. h. des älteren Vergleichs, machen. Später läßt sich dann der Propst dennoch auf einen Vergleich ein, der, wie alle diese Schiedssprüche, nicht an das bisherige Recht gebunden ist, sondern auf dem Weg der Billigkeitsjustiz das bisherige Recht aufheben und neues schaffen kann, wenn die streitenden Parteien diesen Weg gehen wollen. (Vgl. z. B. A. Stölzel, Billigkeits- und Rechtspflege in der Rezeptionszeit 1910, z. B. S. 787 ff.)

Ich kann Hermelink auch noch an einem andern Punkt nicht beistimmen. S. 309 u. und 310 o. sagt er: „Die von Luther instruierten Ratsverwandten betonen denn auch mit seinen Argumenten in der Einigungsverhandlung vom 29. April das Urteilsrecht der Obrigkeit." Er beruft sich

Inzwischen hatte Luther auf der Durchreise in Altenburg die

dafür in der Anmerkung auf die Stelle des Berichts der kurfürstlichen Kommissare (in den Mitteilungen usw. 6, 46 u. d. M.), wo die Vertreter des Rats erklären, ihre Meinung sei nicht (d. h. sie gedächten sich nicht darauf einzulassen), daß jemand „über" das Erkenntnis, das der Kurfürst oder seine Verordneten über die Predigten des Propstes und Kohlers fällen würden, sollte urteilen dürfen. Allein diese Worte sprechen nicht von einem Urteilsrecht der Obrigkeit, das nach Hermelinks Meinung doch wohl in ihrem Wesen läge, sondern sie betreffen die Frage, wem das Schiedsgericht zustehen solle: der Propst will Kleriker, der Rat den Kurfürsten. Schiedsrichter ist aber der Kurfürst selbstverständlich auch nach der Meinung des Rats nicht kraft seines Rechts als Obrigkeit, sondern nur durch den Willen der streitenden Parteien.

Die Worte des Propstes also (S. 46 u. d. M.) sagen: es solle einfach nach dem älteren Vergleich verfahren werden. In erster Linie schlägt er dann als Richter über die beklagten Predigten, die der Kurfürst zu ernennen hätte, zwei seiner Stiftsgenossen vor, in zweiter einen Vertreter des Bischofs von Naumburg und in dritter einen andern (Prälaten). Das allein können die Worte sagen: er sei bereit, . . . *oder was sein f. gn. darinne erkente, folge zu thun.* Sie können sich nur auf das Recht des Kurfürsten beziehen, den geistlichen Richter zu ernennen; denn die Entscheidung in der Sache selbst will ihm ja der Propst gerade nicht überlassen. — Die Ratsherren dagegen wollen nicht mehr den Vergleich gelten lassen, sondern einen Schiedsspruch auf neuer Grundlage haben: der Kurfürst allein soll ihn fällen, aber nicht vermöge seines fürstlichen Rechts, sondern als ihr Vertrauensmann.

Auch beziehen sich die Ratsverordneten dabei nicht auf Luthers Instruktion, und sie konnten es auch nicht tun. Luthers Instruktion ging dahin, der Rat solle einfach aus eigener Vollmacht handeln und die Predigerstelle besetzen. Von einer Mitwirkung des Fürsten war bei ihm so wenig die Rede, als von der Anrufung seines Schiedsgerichts. Mit Luthers Instruktion stimmen nur die Worte überein: *„Attendite a falsis prophetis"*, und die Vertreter des Rats ziehen aus ihnen, wie es scheint, nur den Schluß, daß der künftige Prediger nicht bei dem Propst wohnen und Kost nehmen könne. Von der ganzen Deduktion aus dem göttlichen Recht der Gemeinde, also dem, was bei Luther die Hauptsache war, haben sie damals, soviel wir sehen — denn der Bericht der Kommissare ist ja kein genaues Protokoll —, keinen Gebrauch gemacht. Erst nach den Verhandlungen, am 3. Mai, benützen sie Luthers Gedanken vollständiger und bitten den Kurfürsten, der Gemeinde zu ihrem göttlichen Recht zu verhelfen. (Vgl. S. 108 A. 8. Vielleicht ist eben deshalb Luthers Entwurf noch nicht am 28. April, sondern erst nach den Verhandlungen entstanden. Diese haben „zu früher Tagszeit" stattgefunden [Mitteilungen a. a. O. S. 39]. Luther aber hat am 28. zweimal in Altenburg gepredigt.) Und noch deutlicher hält sich der Rat später, 1524, daran, nachdem inzwischen der Kampf auch um die Pfarrkirchen entbrannt ist. Da greifen seine Vertreter schließlich, nachdem alle Verhandlungen mit dem Propst nichts

Gemeinde weiter beraten, und am 3. Mai kam der von ihm zum Prediger bestimmte Zwilling an. Jetzt erbot sich der Rat in einem Schreiben an den Kurfürsten, ihn bis zum Austrag der Sache auf eigene Kosten zu halten: der Propst könne in den gewöhnlichen Stunden, Zwilling aber außerhalb der übrigen Aemter nachmittags predigen. Der Kurfürst aber wollte Zwilling wegen seiner Wittenberger Vergangenheit nicht zulassen und blieb trotz Luthers Fürsprache dabei. Bei einer neuen Verhandlung aber hatten inzwischen am 19. Mai die Kommissare einen Vergleich zwischen den Parteien zustande gebracht, wonach der Propst auf sein Besetzungsrecht wie auf die Zinsen verzichtete und der frühere Vorschlag der Kommissare angenommen wurde, daß der Rat den Stuhl mit Zutun und Wissen des kurfürstlichen Amtmanns besetzen solle. Nur in diesem ersten Fall solle der Kurfürst selbst ihn auf den Vorschlag der Gemeinde ernennen. Der Kurfürst ernannte dann Luthers alten Freund Wenzel Link.

In diesem Streit um die Prädikatur hat nun Luther der Stadt beigestanden. Drei Schreiben von ihm kommen dabei vor allem in Betracht: 1. sein Entwurf zu einer Eingabe des Rats an den Kurfürsten, vermutlich vom 28. April 1522[1], 2. sein Schreiben an den Rat vom 6. Mai[2], 3. sein Schreiben an den Kurfürsten vom 8. Mai[3].

Alle drei erkennen zunächst an, daß bisher ein geschichtliches Recht des Klosters, der Regelherren, bestanden habe, ihre „Obrigkeit", ihr „Regiment", ihre „geistliche Gewalt oder Sprengel"[4]. Daß es sich dabei nur um ihr Recht auf die Predigerstelle handle, kann man nicht sagen. Im Gegenteil: das Recht, wie es die Regelherren beanspruchen, besteht einfach in der Macht, „Prediger des Evangelii zu wehren"[5], fernzuhalten. Es enthält also die Verfügung über die Predigt in den Pfarrkirchen und damit über diese Kirchen überhaupt. Luther denkt also offenbar zugleich an die Gewalt, die das Kloster kraft der Inkorporation inne hat, nicht bloß an den Patronat, der ihm über die Prädikatur zusteht. Das Kloster hat

gefruchtet haben, ganz im Anschluß an Luthers Entwurf und die Schrift „Daß eine christliche Versammlung", zu dem letzten Mittel: sie sagen dem Propst ab, erkennen ihn nicht mehr als ihren Pfarrherrn und Seelwärter an und hoffen, daß in solchem Fall nicht sie ihn, sondern er sich selbst der Pfarrei entsetzt habe, ja daß er de jure beraubt und entsetzt sei. Sie begehren damit nur die alte christliche Ordnung und bitten darum den Kurfürsten, sie von diesem Miethling und Mörder zu befreien. Hier folgt man wirklich Luthers Anweisung. Die Gemeinde handelt nach ihrem göttlichen Recht, und der Kurfürst hat das einfach anzuerkennen und es auszuführen, wo ihre Gewalt nicht ausreicht.

[1] Enders 3, 347 ff.

[2] De Wette 2, 191.

[3] Ebds. 192 f. mit den Korrekturen nach dem Original bei Enders 3, 356.

[4] Enders 347 3, 349 61. 70. De Wette 191 12, 192 13. 15. 25. 28 f., 193 28 f.

[5] De Wette 193 29.

insbesondere in der Bartholomäuskirche ein Monopol der Predigt und Seelsorge gehabt.

Diesem geschichtlichen Recht aber setzt er nun das göttliche Urrecht der Gemeinde entgegen; freilich nicht absolut: so lange der Propst und die Seinen in Altenburg das Evangelium predigen, also die Pflicht erfüllen, die ihnen als der Obrigkeit zusteht, so lange mögen sie auch ihr Recht ausüben[1]. Da sie aber jetzt dem Evangelium wehren, so ist ihre Macht aus, von Gott selbst aufgehoben, weil alle Gewalt in der Christenheit nicht gesetzt ist zu verderben, sondern zu bessern[2]. Es handelt sich einfach um Lehre und Seligkeit der Seelen, und da darf niemand dem andern weichen[3]. Darum sollen sich die Altenburger in keinerlei Rechtshandel oder Disputation um das geschichtliche Recht einlassen: es handelt sich jetzt nicht mehr darum, sondern um das göttliche Urrecht der Gemeinde[4]. Sie — und in ihrem Namen der Rat — muß also von Gottes wegen dafür sorgen, daß sie dazu komme: sie hat Recht und Macht zu urteilen, was das Evangelium sei oder nicht[5]. Sie hätte nach den Anweisungen der hl. Schrift sogar längst das Recht gehabt, den Propst und die Seinen als reißende Wölfe aus Altenburg zu vertreiben[6]. Darauf will sie aber vorerst verzichten und sie bleiben lassen, wenn sie stillschweigen oder selbst das Evangelium predigen wollen[7].

Man könnte nun aus diesen allgemeinen Grundsätzen schließen, daß es gegen die gesamte „Obrigkeit" des Klosters gehen solle; denn die Gemeinde hätte ja an sich das Recht, den Propst und die Seinen aus Altenburg einfach zu vertreiben und so ihrer geistlichen Gewalt überhaupt ein Ende zu machen. Allein praktisch zielt in Wirklichkeit alles nur auf die Gewinnung der Prädikatur ab: das Predigtmonopol des Klosters soll durchbrochen werden; und praktisch genügt es, wenn nur überhaupt das Evangelium verkündigt und die darauf gegründete Seelsorge ausgeübt wird. Darum können die beiden Pfarreien vorerst im Besitz des Klosters bleiben[8].

Luthers Argumente stehen also von vornherein in einem gewissen Mißverhältnis zu dem, was zunächst allein beabsichtigt ist. Der Rat hat bisher nur die Prädikatur ins Auge gefaßt, weil er

[1] Vgl. bes. ENDERS 349 87. 88.

[2] So in allen drei Schreiben. ENDERS 349 70—78. DE WETTE 191 11—13, 192 13, 193 4.

[3] ENDERS 347 5 f.

[4] Ebds. 348 20—23, 349 79. 80. DE WETTE 192 22—193 2.

[5] ENDERS 348 47—52.

[6] ENDERS 348 24—33.

[7] ENDERS 348 34—47.

[8] Wie sich dann die Gemeinde sofort nach Eroberung der Prädikatur daran macht, auch die beiden Pfarreien zu gewinnen, holt der Rat hiefür die Grundgedanken Luthers wieder hervor (s. J. LÖBE a. a. O. Urk. Nr. 50 bes. S. 99 f. und die Erörterungen oben S. 106 Anm.).

hier die Gelder zu verwalten, die Zinsen auszuzahlen hat, während bei den beiden Pfarrkirchen die Güter in der Hand des Klosters liegen. Luther aber schreibt ihm eine Begründung, die ihrem Hauptgehalt nach auf die ganze Stellung des Klosters in Altenburg ginge [1].

Trotzdem geht nun auch Luther in seinen Ausführungen auf die besondere geschichtliche Rechtslage ein, aber nur in zweiter Linie und nur in seinem Entwurf für den Rat. Zwei Gesichtspunkte stellt er dabei auf: 1. die Bartholomäuskirche und der Raum gehören der Gemeinde, nicht dem Kloster, denn das Kloster hat nichts daran oder darein gebaut; 2. die „Zinsen" sind nur für die Predigt des Evangeliums bestimmt, müssen also zurückbehalten werden, wenn ihre Bestimmung nicht erfüllt wird [2].

Diese beiden Gesichtspunkte weisen nun aber wieder nach verschiedener Richtung. Der zweite bezieht sich allein auf die Predigerstelle; der erste aber reicht weiter: er betrifft die gesamte Gewalt über die Kirche, in der die Prädikatur besteht. Er sieht aber freilich von den beiden andern Pfarrkirchen ganz ab, und auch die Ansprüche, die der Gemeinde aus ihrem Verhältnis zur Bartholomäuskirche erwachsen, sind nicht bis zu Ende entwickelt, sondern sollen nur die Forderung der Gemeinde in bezug auf die Besetzung der Predigerstelle von der Seite des geschichtlichen Rechts her unterstützen.

Von jenen beiden Gesichtspunkten ist nun der zweite aus dem Sinn Luthers einfach zu verstehen. Wie alle Predigt in der Christenheit nur das Evangelium zum Gegenstand haben darf, so ist auch diese Predigtstiftung lediglich für seine Verkündigung bestimmt. Läßt also der Propst nicht das Evangelium, sondern sein Gegenteil predigen, so verscherzt er die Zinsen. Und so lange er bei dieser Praxis bleibt, muß die Gemeinde dafür sorgen, daß sie im Sinn der Stiftung verwendet werden, da sie darüber zu urteilen hat, was Evangelium ist.

Nicht so einfach ist der erste Gesichtspunkt. Das Anrecht der Gemeinde an die Prädikatur wird hier dadurch verstärkt, daß die Kirche und der Raum ihr gehören und das Kloster nichts daran und darein gebaut hat [3]. Hermelink hat S. 309 diese Bemerkung m. E.

[1] Es ist deshalb ganz begreiflich, daß der Rat in der Begründung seiner Ansprüche vor dem Kurfürsten am 3. Mai (Löbes Urkunden Nr. 9 S. 48 ff.) Luthers Entwurf wieder nur zum Teil benützt. Nur daß der Rat als christliche Obrigkeit für die Gemeinde eintreten müsse und daß auch kein Engel vom Himmel die Predigt des Evangeliums verhindern dürfe, stammt dorther. Dagegen ist von dem Recht der Gemeinde auf die Kirche und ihren Raum ebensowenig die Rede, wie davon, daß sie den Propst und die Seinen eigentlich schon jetzt aus Altenburg hätten vertreiben müssen. Der Rat beschränkt sich durchaus auf die Prädikatur.

[2] Enders 3 49 59—69.

[3] Was neben der Kirche der „Raum" bedeutet, ist nicht klar. Hermelink denkt an die Bodenfläche. Es könnte aber auch der Innenraum gemeint sein, in dem gepredigt wird.

mißverstanden, wenn er fragt: „War das onus fabricae vom Patronat getrennt? Oder sind die von Bürgern gestifteten Ausschmückungen ihrer Kirche samt Kapellen gemeint?“ Abgesehen davon, daß man solche Ausschmückungen nicht wohl als „Bau“ bezeichnen könnte, scheint mir jener Satz Luthers der Hauptsache nach einfach zu sagen: sie haben die Kirche nicht gebaut, weder das Ganze, noch einen Teil[1]. Und das scheint mir nur die Auslegung zuzulassen, daß Luther das Verhältnis des Propstes zu der Pfarrkirche, in der die Predigtstiftung besteht, unterscheiden will von dem Verhältnis eines Patrons zu seiner Kirche. Das Patronatsrecht wird erworben durch eine Leistung an die Gemeinde, die Erbauung (und Bewidmung) ihrer Kirche. Das Kloster hat nichts derartiges getan. Also fehlt gerade das, was der „Obrigkeit“ des Klosters ein inneres Recht gäbe: sie ist nicht „wohl“ erworben. Die Inkorporation ist also ganz anders zu beurteilen als der Patronat: sie beruht nicht auf Leistung, sondern auf anderen Dingen, vermutlich, denn positiv wird das nicht gesagt, auf Usurpation oder sonst einer nicht rechtmäßigen Gewalt. Man wird also schließen dürfen: hätte das Kloster wirklich die Kirche gebaut, so hätte die Gemeinde das von Luther angenommene Recht auf die Pfarrkirche nicht; dann stünde vielmehr noch etwas anderes zwischen ihr und der Kirche, der geschichtliche, auf Leistung beruhende Anspruch dessen, von dem die Güter der Kirche stammen, des Patrons. So aber tritt das Anrecht der Gemeinde auf die Kirche sofort ein, wenn das Kloster seine bisher usurpierte Gewalt durch Mißbrauch verliert.

Natürlich bestehen hier erhebliche Unebenheiten in der Deduktion. Abgesehen davon, daß, wie schon bemerkt, der Anlauf, den Luther hier nimmt, eigentlich weiter führen müßte, müßte vor allem doch gefragt werden: wer war vor der Inkorporation Patron gewesen, die Gemeinde oder sonst jemand? Nur wenn die Kirche ursprünglich der Gemeinde gehört hätte, könnte sie nach Erlöschen des Inkorporationsverhältnisses die freie Verfügung darüber gewinnen. Sodann aber: muß die Inkorporation immer auf Usurpation oder tyrannischer Gewalt beruhen? kann sie nicht auch wohl erworben, durch Schenkung des Patrons oder Kauf von ihm an das Kloster übergegangen sein? Aber Luther stellt diese Zwischenfragen nicht. Daß, wie er wohl bei seiner Anwesenheit in Altenburg erfahren hat, die Kirche nicht vom Kloster erbaut war, genügt ihm, wie mir scheint, um den Anspruch des Klosters noch weiter zu entkräften und das Recht der Gemeinde entsprechend zu verstärken.

[1] Wenn Hermelink 309 mit Berufung auf Enders 349 s. Luther noch dazu sagen läßt, die Patronatsgewalt des Propstes über die Kirche stamme von der Stadt, so ist das unbegründet. Die *potestates* und *census* werden ja von der Stadt nicht als ihr ursprüngliches Eigentum zurückgefordert, sondern einfach neu verlangt. Bei Hermelink erscheinen auch die Rechte der Stadt an der Predigtstiftung bedeutender, als sie in Wirklichkeit sind. Vgl. o. S. 104 A. 1.

Indessen für uns ist die Hauptsache das, daß dabei der ganze Unterschied durchblickt, der in seinen Augen zwischen der Gewalt der Inkorporation und der des Patronats besteht. Man darf dagegen nicht einwenden, daß die Gewalt des Propstes über die Predigerstelle nichts als Patronat gewesen sei. Das ist an sich richtig. Aber Luther nimmt sie eben in eins zusammen mit dem ganzen „geistlichen Gewalt und Sprengel", der im übrigen auf Inkorporation beruht. Auf die Einzelheiten der Rechtsfrage läßt er sich nicht ein.

Zu ähnlichem Ergebnis kommen wir, wenn wir auf den Leisniger Fall eingehen. Auch hier handelt es sich um eine inkorporierte Pfarrei und eine Prädikatur in ihr. Aber hier steht die Gemeinde mit dem Kloster Buch, dem die Pfarrei gehört, soviel wir sehen, nur über die Pfarrei im Streit. Die Prädikatur scheint unter dem Patronat der Stadt oder eines ihrer Bürger zu stehen[1]. Der bisherige unständige Vikar des Klosters hatte sich dem Evangelium angeschlossen, sein Abt beruft ihn 1522 ab, die Gemeinde aber hält ihn und beruft ihn nach Luthers Rat zu ihrem Pfarrer[2], und Luther eilt ihr nun auch noch mit der Schrift „Daß eine christliche Versammlung" zu Hilfe.

Hier handelt es sich um die Frage, wie sich Christen zu verhalten haben, wenn ihnen trotz ihres Verlangens das Evangelium versagt wird oder wenn sie eine Gemeinde sehen, die von ihm noch gar nichts weiß. Und da faßt nun Luther wieder den Zustand ins Auge, der in Leisnig selbst besteht, daß Bischöfe, Stifter oder Klöster einer nach dem Evangelium verlangenden Gemeinde einen Prediger des Wortes versagen. Mit derselben Schärfe wie im Altenburger Fall erklärt er dabei: alle derartigen Rechte der geistlichen Institute fallen vor dem Anspruch der Gemeinde auf das Evangelium dahin. Sie selbst kann darüber urteilen, was Evangelium ist, und muß danach bei ihrer Seelen Seligkeit sich einen Prediger berufen, der sie mit dem Wort Gottes und allem versieht, was eine gläubige Gemeinde braucht. Bischöfe, Stifter, Klöster, die ihnen das versagen wollen, erweisen sich damit als Wölfe, als Diebe und Mörder, die gegen Gottes Willen über sie herrschen und lehren wollen und daher verdienten, daß man sie vertriebe. Die Christen müssen daher diese Tyrannen meiden, fliehen, absetzen und sich der Obrigkeit entziehen, die die jetzigen Bischöfe, Aebte, Klöster, Stifter u. dgl. treiben[3].

Daß es sich bei diesen Bischöfen, Stiftern und Klöstern wieder um die Gewalt über ihre inkorporierten Kirchen handle, habe ich schon früher hervorgehoben[4]. Die Ausdrücke, die Luther dafür ge-

[1] Die Auseinandersetzung zwischen Stadt und Kloster betrifft jedenfalls, soviel wir sehen, nur die Pfarrei, nicht die Prädikatur.

[2] Näheres s. KAWERAU in WA. 12, 3 ff. und meine Schrift Luther und Karlstadt 221 ff.

[3] WA. 11, 411 7 ff. 13 ff.

[4] Luther und Karlstadt 111 ff.

braucht, sind denn auch ungefähr dieselben, wie im Altenburger Fall: „Obrigkeit“ (411 16), „falsches geistliches Regiment“ (411 25 vgl. mit 21), „geistliche Tyrannei“ (410 31, 411 8, 415 4. 11. 17. 21), die aus der Christenheit eine weltliche Obrigkeit mache. Es ist möglich, daß er sich bei „Obrigkeit“ und „Regiment“ an eine bestehende Ausdrucksweise anschließt und nur die verurteilenden Beiwörter hinzufügt[1].

Luther zieht nun aber auch hier nicht die geschichtlichen Rechtsverhältnisse der Inkorporation in Betracht, sondern sieht in jener „Obrigkeit“ einfach eine Tyrannei, d. h. eine unrechtmäßige, usurpierte, von ihrem Inhaber verkehrte und mißbrauchte Gewalt. Sie ist ihm — und damit trete ich eben meiner früheren Auffassung entgegen — ein Stück der allgemeinen hierarchischen Ordnung und Jurisdiktion[2]. Er stellt sie vergleichend in Gegensatz zu der Art, wie die Apostel und ihre Gehilfen, Paulus, Barnabas, Timotheus und Titus überall Diener des Worts eingesetzt haben. Damit ist noch nicht gesagt, daß er in ihr eine unmittelbare, nur vollkommen entstellte Fortsetzung der apostolischen Praxis sehe. Aber der Gegensatz von Einst und Jetzt genügt: der apostolischen Fürsorge und Vollmacht entspricht der jetzige Mißbrauch. Die Inkorporation ist für ihn also offenbar auch hier ein Ausfluß der tyrannischen Regierungsgewalt des hierarchischen Systems, und nun muß mit dieser Gewalt aufgeräumt werden. Es liegt für ihn nicht etwa ein Widerstreit zwischen dem Urrecht der Gemeinde und wohlerworbenen Privatrechten, sondern einer der Fälle vor, in denen das Papsttum oder seine Organe das Gegenstück zu der Weise apostolischer Fürsorge in einer unerträglichen Tyrannei liefert. Eben darum spricht er immer wieder von der geistlichen Tyrannei.

Damit fällt aber ein anderes Licht auf das Wort „absetzen“, als in meiner früheren Ausführung. Dann behält das Wort seine spezifische Bedeutung neben den andern „fliehen, meiden, sich entziehen“ usw. Die Gemeinde fühlt sich in bezug auf ihre Kirche und deren Amt souverän, setzt Bischof, Propst und Abt von ihrer durch Inkorporation begründeten Obrigkeit ab und verfügt frei über die Kirche und Stelle. Damit fällt aber auch der Grund weg, das „Absetzen“ der bisherigen geistlichen Diener anders zu verstehen. Und der Altenburger Fall macht ja auch deutlich, daß die Gemeinde zugleich die Pfründe der Predigerstelle begehrt. Die Altenburger haben sich allerdings im Lauf ihrer Aktion bereit erklärt, die Prediger selbst zu bezahlen, bis ein Vergleich zustande käme[3]. Aber

---

[1] Der Rat von Eilenburg, dessen Pfarrkirche dem Stift auf dem Petersberg inkorporiert ist, bezeichnet dessen Propst einfach als den „Prälaten“ seines Pfarrers. (Unschuldige Nachrichten für 1715 S. 622 ff.)

[2] Natürlich kommen die Bischöfe dabei nicht nach ihrer Gesamtgewalt in Betracht — wie sollte da eine Gemeinde sie absetzen? —, sondern als die Herren dieser Gemeinde und ihrer Kirche.

[3] Enders 3, 354 1—7.

im Anfang war das nicht ihre Meinung: da haben sie einfach die Zinsen gekündigt und die Besetzung der Stelle für sich beansprucht. Auch die Leisniger haben doch wohl den Versuch gemacht, die Pfarrkirche und ihren Widem ganz zu gewinnen[1]. Und ich möchte denken, daß auch Luther in seiner Schrift „Daß eine christliche Versammlung" diese Praxis vertrete. Freilich geht er dort nicht auf die praktischen Fragen im einzelnen ein. Aber man wird doch, wenn man sein Verhalten im Altenburger Fall mit heranzieht, als seine Meinung das vermuten dürfen: sind die „Christen" eines Orts eine einflußlose Minderheit, so fällt natürlich der Anspruch auf die Pfründe weg; eine ganze Gemeinde aber kann sie für sich fordern, wenn nicht die Kirche und ihre Bewidmung von einer Seite stammen, deren Nachkommen oder Nachfolger noch da sind.

Jedenfalls aber hat es Luther auch hier mit Verhältnissen zu tun, die aus der Inkorporation erwachsen, nicht aber mit solchen, die dem Laienpatronat entstammen.

Bei inkorporierten Kirchen verfährt nun aber Luther in jenen Jahren auch sonst so, daß man wohl sieht, es liegt System in der Sache. Als im Jahr 1523 der Wittenberger Pfarrer starb, stand nach bisherigem Recht die Ernennung des Nachfolgers dem Kapitel des Wittenberger Allerheiligenstifts zu. Durch verschiedene Umstände[2] verzögerte sich dessen Wahl, und nun wählte der Rat zusammen mit Vertretern der Universität und Gemeinde Bugenhagen; und Luther selbst konfirmierte und bestätigte ihn dann noch aus eigener Vollmacht von der Kanzel aus als tüchtig zu seinem neuen Amt. Das Wahlrecht blieb von da ab der Gemeinde und Universität[3]. Da das Kapitel zuerst Amsdorf und W. Link, also zwei Freunde Luthers vorgeschlagen hatte, so handelt es sich hier für Luther nicht darum, eine „unchristliche" Obrigkeit abzusetzen[4], sondern wohl einfach darum, die Obrigkeit, die nur durch Inkorporation zu ihrer Stellung gekommen war, auf die Seite zu schieben und der Gemeinde das Wahlrecht zu verschaffen.

Aehnlich ist Luthers Verhalten in einem weiteren Fall, in Eilenburg[5]. Die dortige Pfarrkirche war dem Stift auf dem Petersberg bei Halle inkorporiert; eine Predigerpfründe scheint nicht bestanden zu haben[6]. Oeffentliche Verkündigung des Evangeliums

[1] So möchte ich jetzt aus WA. 12, 18 3 ff. schließen.

[2] Das Nähere s. bei H. Hering, Joh. Bugenhagen (Schr. d. V. f. Ref.-Gesch. 1888) S. 20 f. nach ungedruckten Urkunden.

[3] Wittenberger KO. von 1533 (Richter 1, 220; Sehling I, 1, 700). Vgl. auch die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreis (GQ. d. Provinz Sachsen Bd. 41) 2, 1 S. 1.

[4] Die Verzögerung der Sache war unter den Verhältnissen, wie sie sich darstellen, doch auch wohl kein ausreichender Grund.

[5] Vgl. den Bericht des Rats an den Kurfürsten vom 19. Mai 1522 in den Unschuldigen Nachrichten für 1715 S. 622 ff. und den Brief Luthers an Spalatin bei Enders 3, 351 22 ff.

[6] Wenn in dem Bericht des Rats vom Predigtstuhl die Rede ist, so

gab es also nicht. Aber in der Stadt war eine starke evangelische Partei, die vom Rat verlangte, daß er bei dem Pfarrer die Anstellung eines tüchtigen Predigers begehre. Der Rat tat am 3. Mai 1522 die ersten Schritte; aber die Verhandlungen zogen sich hinaus. Inzwischen hatte Luther von der Sache gehört und schrieb nun am 5. Mai darüber an Spalatin, seinen Mittelsmann beim Kurfürsten, ein Teil der Eilenburger tue nichts für die Berufung eines Predigers, ein anderer wünsche, daß der Fürst den Rat brieflich ermahne, dem Volk nachzugeben und einen Prediger zu berufen. Er dachte sich also den Rat untätig und wollte ihn offenbar zu einem ähnlichen Vorgehen antreiben lassen, wie wir es aus Altenburg und Leisnig kennen. Allein der Rat hatte inzwischen schon selbst Schritte getan. Dabei handelt es sich freilich nicht um die Berufung eines Pfarrers[1] — ein solcher ist ja da, vom Propst angestellt, und mit ihm verhandelt die Gemeinde —, sondern offenbar um die Anstellung eines Pfarrgesellen, der die evangelische Predigt übernehmen soll, da der Pfarrer nicht will oder kann. Und zwar soll er nach dem Vorschlag des Rats auf den Sold des Pfarrers genommen werden, wie dies ja bei Pfarrgesellen der Fall war. Der Pfarrer aber lehnte das ab: das Pfarreinkommen sei zu klein und den von der Gemeinde gewünschten Kaugsdorf könne er nicht brauchen, weil er keine Messen, Vespern und Metten hielte. Der Rat berief trotzdem Kaugsdorf und erklärte seinerseits, das Einkommen des Pfarrers sei groß genug, um auch ihn zu ernähren. Er wandte sich dann an den Kurfürsten, damit er ihre Bitte bei dem Pfarrer durchsetze. Der Kurfürst indessen gestattete offenbar nicht mehr, als daß die Gemeinde sich einen Prediger auf eigene Kosten hielt. Und dabei blieb es in nächster Zeit: ein Versuch, das Inkorporationsverhältnis zu lösen, scheint vorerst nicht gemacht worden zu sein.

Ganz ähnlich lagen die Dinge in Belgern, dessen Kirche wie die von Leisnig dem Kloster Buch inkorporiert war. Auch hieher hatte Luther 1522 oder 1523 einen evangelischen Prediger geschickt, und man wird annehmen dürfen, daß seine Gedanken auch hier nicht wesentlich von denen abgewichen seien, die er in Altenburg und Leisnig vertreten hatte. Gegen den Einspruch des Abtes rief dann die Gemeinde die kurfürstliche Vermittlung an. Aber auch in diesem Fall ging der Kurfürst nicht weiter, als daß er den Abt ermahnte, einen christlichen Prediger zu schicken, und dann seinen Schutz dazu gab, daß die Gemeinde einen solchen anstellen und aus den Mitteln des Kalands besolden konnte. Das Pfarreinkommen blieb dem Kloster[2].

ist das nicht, wie sonst wohl z. B. in Altenburg, auch die Pfründe, sondern die Kanzel, wie sie in jeder Kirche ist. Der Pfarrer und seine Gesellen (wenn er welche hatte) haben eben überhaupt nicht oder wenigstens nicht das Evangelium gepredigt.

1 Wie Hermelink 305 zweimal sagt.

2 Vgl. WA. 12, 3 A. 2 und Enders 6, 88 Nr. 1198 A. 2.

Am 29. Juli 1522 schreibt Luther weiter an Johann von Riedesel[1], W. Stein sei von den Erfurtern zum Pfarrer von St. Michael gewählt worden. Sie hätten damit einem Aufruhr und Verlust zuvorkommen wollen, damit ihnen nicht ein Wolf eingedrungen (d. h. intrudiert, zum Pfarrer aufgezwungen) werde. Er habe Stein die Annahme nicht abraten können. Riedesel möge sich nun für ihn bei dem Herzog verwenden, dem ja dadurch kein Abbruch geschehe. — Hier liegt die Sache also wie in Leisnig und Altenburg: St. Michael war dem Erfurter Dom, speziell der Propstei, inkorporiert[2]. Die Gemeinde aber reißt das Besetzungsrecht an sich.

Inkorporation und Laienpatronat kommen zusammen in Betracht bei der Pfarrkirche von Leutenberg im Schwarzburgischen[3]. Hier hatte einst Graf Heinrich XXV. sein Patronatsrecht an den Dominikanerkonvent des Städtchens übergeben. Sein Sohn Balthasar II., 1463—1521, hatte es dann wieder an sich gebracht, aber 1491 dem Konvent zurückgegeben, dabei jedoch gewisse Bedingungen aufgestellt, vor allem, daß der Konvent die Kirche immer mit der nötigen

[1] De Wette 2, 237.

[2] Vgl. v. Mülverstedt, Hierographia Erfurtensis in den Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Erfurts 3, 148. Von der Pfarrkirche St. Michael ist bekannt, daß sie am Ende des 12. Jhs. von einem Bürger gestiftet und das Präsentationsrecht für sie der Gemeinde übergeben worden war. Noch 1293 war dieses Verhältnis erneuert worden. Später ist dann die Kirche dem Dom inkorporiert worden.

[3] Vgl. Luthers Brief an den Grafen Johann Heinrich von Schwarzburg-Leutenberg De Wette 2, 257. Die Erläuterungen bei Enders 4, 36 A. 1 sind unrichtig. Ich habe die richtigen Namen eingesetzt, die sich aus den Familiennachrichten bei G. Einicke, Zwanzig Jahre Schwarzburgischer Reformationsgeschichte 1, 4 f. und 199 f. ergeben. Aus demselben Buch konnte ich dann ersehen, daß von allen Klöstern im Schwarzburgischen nur der Dominikanerkonvent zu Leutenberg in Betracht kommen könne. Und da die Angaben über dessen Verhältnisse zu den Voraussetzungen in Luthers Brief durchaus stimmten, suchte ich mir, da Einickes Mitteilungen aus den Urkunden zu kurz waren, die Originale zu verschaffen, die nach B. Anemüller (Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde 12 [N. F. 5], 508) im Universitätsarchiv Leipzig liegen sollten. Dort wurden sie aber nicht gefunden, und so lieferte mir das fürstliche Archiv zu Rudolstadt die Abschriften in Hesses Kollektaneen 4, 25 ff., auf die mich Herr Pastor Lic. Einicke freundlichst hingewiesen hatte. Dem Herrn Archivrat Professor Dr. Bangert sage ich für die Uebersendung der Handschrift auch hier verbindlichsten Dank. Die Abschriften sind freilich nicht gut, manches hat der Schreiber nicht lesen können, anderes ist durch eine andere Hand offenbar bei einer Kollation gebessert. Für den vorliegenden Fall aber mögen sie genügen. Aus dem Brief Luthers und den Ausdrücken, in denen er von den Verpflichtungen der „Mönche" spricht, wird klar, daß ihm die drei Urkunden vorgelegen haben.

Zahl von Priestern besetze, und daß diese die Messe und Predigt zu vollbringen, der Herrschaft Begängnis und Gedächtnis im Kloster und in der Pfarrkirche zu halten, die Kirche und Pfarrei mit allen pfarrkirchlichen Rechten und Pflichten nach Recht und Herkommen zu versorgen, dem Grafen auch nach seinem Tod alle Samstag eine Messe zu zelebrieren und dabei vom Altar aus dem Volk eine gemeine Vermahnung zur Fürbitte für den Grafen und alle ihm Wohlgesinnten zu halten hätten. Sollten die Brüder in diesen Pflichten säumig sein oder sich gegen den Grafen oder die Seinigen ungebührlich oder beschwerlich halten oder sich der Herrschaft unbilligerweise widerspenstig machen, so könnte ihnen alles wieder genommen werden, was ihnen von solchen Gütern, Nutzen und Nießungen bewilligt sei. Der Konvent selbst hatte darüber seinen Gegenbrief gegeben.

Im folgenden Jahr 1492 hatte dann der Graf zunächst am 27. April dem Kloster auch die neue Fronleichnamsmesse der Pfarrkirche samt ihren Gütern sowie andere Rechte und Einkünfte übergeben, damit es der Observanz desto ernster lebe und in allen Dingen sich ordentlich halte, wogegen sich die Brüder nicht nur abermals zu der Messe für den Grafen verpflichtet, sondern auch gelobt hatten, nach des Grafen und sonstigem gutem Rat der Observanz zu leben, sich von Tag zu Tag darin zu stärken, weltlicher Händel sich ganz zu enthalten und ihre geistlichen und pfarrlichen Pflichten treu zu erfüllen. Auf alles das hin hatte dann der Graf am 13. Juni den Mainzischen Statthalter und Offizial zu Erfurt gebeten, zu der Pfarrei, die er dem Kloster inkorporiert habe, den Prior, Johann Ellingk, zu investieren.

Allein am Ende der Regierung Balthasars waren Mißhelligkeiten zwischen ihm und dem Konvent dadurch ausgebrochen, daß sich ein Bruder ungebührlich gegen ihn benommen hatte, und zugleich waren verschiedene Beschwerden der Bürgerschaft gegen den Konvent, insbesondere ernste Klagen über das sittliche Leben der Brüder vorgebracht worden[1]. Beschwerden des Grafen hatte der Prior „mit Spottworten in den Wind geschlagen". Der Graf hatte deshalb gedroht, das Patronat der Kirche wieder an sich zu nehmen. Denn er habe die Pfarrei dem Kloster nur unter der Bedingung der Observanz verliehen und verlange daher diese Observanz auf eine leidliche Anzahl nach Vermögen des Klosters und der Terminei aufzurichten[2].

[1] S. die Urkunden, die Anemüller a. a. O. veröffentlicht hat, und die Darstellung Einickes 1, 158 f.

[2] Anemüller 515: *Darumb biten und ersuchen wir euch hiemit, solche observanz zu forderligsten uff ein leidliche anzal noch vermug des closters und gelegenheit des umbkreiss oder termanei befestiglich aufzurichten.* Nach der Urkunde vom 27. April 1491 kann die Observanz wohl nur das strenge Leben nach der Ordensregel bedeuten. Die Stelle kann also wohl nur so verstanden werden, daß die Observanz zerfallen und die dem Konvent auferlegte Zahl von ständig anwesenden Brüdern nicht eingehalten worden war, und daß nun beides miteinander verlangt wird.

Die Sache war unter Balthasar II. nicht mehr vollkommen erledigt worden. Aber sein Sohn Johann Heinrich, der der lutherischen Lehre zuneigte, nahm die Sache wieder auf. Er legte sie mit den Urkunden, die sich darauf bezogen, Luther vor und bat um seinen Rat: er scheint sich mit der Absicht getragen zu haben, die Mönche einfach auszuweisen. Luther widerriet. Am 12. Dezember 1522 schrieb er ihm, Gott habe oft geboten, niemand auf eines Parts Anklage zu verurteilen: er könne also keinen entscheidenden Rat geben; die Mönche sollten vor allen Dingen ordentlich verhört werden[1]. Ergebe es sich dann, daß sie ihre Observanz nicht hielten und vor allem das Evangelium nicht predigten[2], so habe der Graf Macht und Pflicht, ihnen die Pfarrei zu nehmen und sie einem frommen Mann rechter Lehre zu geben. Auch hier wiederholt er den Grundsatz, daß ein Prediger Gut (d. h. Widem) und Zinsen verliere, wenn er statt Nutzen Schaden stifte. Es sei nicht Unrecht, sondern das höchste Recht, daß man den Wolf aus dem Schafstall jage und nicht ansehe, ob seinem Bauch damit Abbruch geschehe.

Der Fall liegt also etwas anders als in Altenburg und Leisnig. Zwar handelt es sich auch hier um eine Inkorporation: aber man kennt doch den früheren Inhaber des Patronatsrechts, also die Familie dessen, der die Pfarrei bewidmet hat. Wenn also die Mönche das Recht, das sie durch Inkorporation gewonnen haben, durch ihren Mißbrauch verscherzen, so tritt das Recht des ursprünglichen Patrons wieder ein: er hat nun die Pflicht, die Wölfe zu verjagen und der Gemeinde für die Predigt des Evangeliums zu sorgen.

So liegt es denn auch im Orlamünder Handel, den ich schon früher dargestellt habe[3]. Die Pfarrei war nach Luthers Meinung[4]

[1] Zum Verständnis des Briefs möchte ich an diesem Punkt folgendes bemerken: Luther begründet seine Forderung einer regelrechten Untersuchung mit den Worten: auch Gott habe Adam, Cain und die Babylonier nicht richten wollen, *er rufet ihnen denn zuvor und höret sie.* — Mit Adam ist natürlich gemeint Gen. 3 9: „wo bist du?", bei Kain Gen. 4 9 f.: „wo ist dein Bruder Abel?" und „was hast du getan?" Aber was ist mit Babylon gemeint? Ich glaube, die Antwort ergibt sich aus der kanonistischen Ueberlieferung. In dem Gutachten, das in Luthers römischem Prozeß von den römischen Kanonisten abgegeben worden ist, haben sie nach Sarpi die Pflicht einer Untersuchung durch Berufung auf die beiden Stellen über Adam und Kain sowie durch Gen. 18 21 begründet (vgl. ZKG. 24, 80 A. 1). Die letzte Stelle geht auf die Sodomiten: *descendam ad videndum.* Aehnlich aber heißt es auch beim Turmbau von Babel, Gen. 11 5: *descendit autem dominus ut videret.* So wird bei Babylon eben diese Stelle gemeint sein.

[2] Vgl. oben S. 109 u. d. M.

[3] Luther und Karlstadt 154 ff.

[4] Die Ausstattung der Pfarrei Orlamünde stammt nach der Urkunde in den Mitteilungen usw. des Osterlandes 3, 6 ff. von dem ehemaligen burg-

vom kurfürstlichen Haus bewidmet worden, hatte also ursprünglich unter seinem Patronat gestanden. Sie war dann dem kurfürstlichen Allerheiligenstift in Wittenberg inkorporiert worden und damit, wie das ganze Stift, in besonderer Beziehung zum Kurfürsten geblieben. Wie dann Karlstadt die Pfarrei selbst in Verwaltung genommen hatte, der Kurfürst aber zusammen mit der Universität ihn von dort weg nach Wittenberg zurück haben wollte, suchte sich Karlstadt ein für Luther selbst unabweisliches Recht dadurch zu schaffen, daß er sich von den Orlamündern zu ihrem Pastor und Hirten wählen und berufen ließ. Der Kurfürst aber wies das ab, und Luther selbst sah nachher in der Schrift Wider die himmlischen Propheten auch darin einen Rechtsbruch Karlstadts, daß er eine Pfarrei für sich genommen habe, die des Fürsten Recht und Gut gewesen sei. Er sagt hier ganz deutlich, die Orlamünder hätten kein Recht gehabt, einen Pfarrer zu wählen auf eines andern Sold, weil das dem Fürsten zugestanden habe. Selbst wenn der Kurfürst einen Gottlosen dahin gesetzt hätte, was er doch nicht getan, hätten sie nicht ihrem Landesherrn in sein Recht, Gut und Gewalt greifen und hinter seinem Rücken die Pfarrei und Renten, die ihnen nicht gehört, weggeben dürfen. Vielmehr hätten sie in diesem Fall bei dem Fürsten und der Universität klagen und um einen christlichen Pfarrer bitten müssen. Hätte er dann nicht gewollt, so hätten sie danach ihr Bestes denken mögen[1], d. h., so wird man diese Worte deuten dürfen, dann hätten sie sich einen Geistlichen auf eigene Kosten bestellen können. So hat es Luther auch wirklich in der „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft in Schwaben“ 1525 ausgesprochen[2].

gräflichen Haus, dessen Nachfolger dann eben die Wettiner geworden sind. Uebrigens kommt es für die Deduktion Luthers nicht auf die historischen Tatsachen, sondern nur auf seine Meinung von der Sache an. Alles übrige s. a. a. O. 136ff.

[1] EA. 29, 173f. WA. 18, 97 17 ff.

[2] Luther und Karlstadt 155 A. Dazu Luthers Brief an den Kurfürsten Johann vom 30. Nov. 1525 (De Wette 3, 51), unter den Vorschlägen zur Visitation des ganzen Landes: wo man fände, daß die Leute wollten evangelische Prediger haben und der Pfarren Gut nicht genugsam wäre, sie zu unterhalten (weil schon ein Pfarrer da ist, der zu solcher Predigt nicht fähig oder nicht gewillt wäre), da solle ein kurfürstlicher Befehl ergehen, daß die Gemeinde vom Rathhaus oder sonst soviel reichen müsse. Denn der Kurfürst habe sie in diesem Fall dahin zu halten, daß sie dem Arbeiter auch ihren Lohn gäben. Dazu Luthers Brief an denselben vom 23. Nov. 1526 (De Wette 3, 138): die Herren von Schweinitz wünschten seine Fürbitte beim Kurfürsten, daß er nach dem Tode des bisherigen Pfarrers den dermaligen Prediger zum Pfarrer geben wolle. Dem stehe nur das eine entgegen, daß die Schweinitz und fast alle Gemeinden Pfarrer auf fremde Güter berufen wollten, ohne selbst was zu geben.

Ueber die Frage, was zu machen wäre, wenn etwa ein adliger Patron trotz des Verlangens seiner Gemeinde nach einem evangelischen Prediger auf einem „Unchristen“ bestände, hat Luther damals noch keinen Anlaß gehabt, sich näher zu äußern. Zunächst wäre ja auch hier der Ausweg gegeben gewesen, daß die Gemeinde sich einen Prediger auf eigene Kosten hielte[1]. Allein es wäre auch denkbar, daß Luther in solchem Fall den Rat gegeben hätte, den Kurfürsten anzurufen. Ein Hinweis auf diese Lösung mag in seinem Brief an Spalatin vom 24. November 1521[2] gefunden werden. Da ist in Kemberg eine Priesterpfründe erledigt, die zur größeren Hälfte aus den Gütern der Bürger gestiftet ist, zur kleineren offenbar von anderer Seite, die jetzt durch die Brüder List vertreten ist. Das Verleihungsrecht wechselt jedenfalls zwischen ihnen und dem Rat. Die Kemberger hätten nun die Pfründe gerne einem Schulmeister bestimmt. Aber die List, an denen diesmal die Verleihung war, wollen sie einem andern zuwenden, der schon drei Pfarreien inne hat, auf keiner residiert, sondern lediglich die Einkünfte bezieht. Da schreibt Luther an Spalatin, der damals noch im Dienst des Kurfürsten stand, den Tatbestand mit einem kurzen Wort: „Ich empfehle Dir die Sache.“ „Tu, was Du kannst.“ Er weiß offenbar, daß da nicht viel zu machen ist, und die Sache wird ihm auch nicht so wichtig gewesen sein. Es handelt sich ja nicht um ein Predigt- oder Pfarramt, sondern um eine Pfründe, deren einzige Leistung, das Messelesen, bereits aufgehört hatte. Immerhin deutet er schon in diesem Fall an, daß ein Einschreiten wünschenswert wäre.

## 3.

## Die Leisniger Gemeinde eine „christliche Sammlung“ in Luthers Sinn?

Drews hat seine Ansicht dahin ausgesprochen und Wert darauf gelegt, daß Luther in den Leisnigern eine ganze „wahrhaft christliche Gemeinde“ sehe, eine Gemeinde solcher, „die mit Ernst Christen sein wollen, wahre rechte Christen“[3]. In Leisnig als Ganzem wäre also verwirklicht, was in Wittenberg der engere Kreis hätte darstellen sollen. Luthers Urteil über Leisnig sei ganz anders als über Wittenberg.

---

Wer aber Macht und Recht haben wolle zu berufen, der solle den Berufenen auch selbst zu ernähren schuldig sein.

[1] Vgl. auch die vorige Anmerkung.

[2] Enders 5, 72 Nr. 848.

[3] A. a. O. S. 39 und 40, 41, 44, 55 und 60.

Dem hat schon HERMELINK (S. 481 f.) widersprochen, und auch ich halte es für einen Irrtum. Luther war überhaupt nicht geneigt, das Christentum als eine Sache der Masse anzusehen. Und gerade in Leisnig hat ja die Predigt des Evangeliums eben erst begonnen: die „ganze Gemeinde" verlangt nach ihm; aber die Probe, wie viel daran echt ist, hat sie noch nicht bestanden, und auch die nach dem Wittenberger Vorbild gearbeitete Kastenordnung hat ihre Kraft noch gar nicht erweisen können[1]. Da kann er doch nicht wohl denken, daß hier in kürzester Frist alles erreicht sei, was er und seine Genossen in Wittenberg in Jahren nicht erzielt hatten! So sind denn auch die Ordnungen, vor allem, wie auch DREWS hervorhebt, die Zeremonien, die er in der Schrift Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde[2] den Leisnigern vorschlägt, durchaus nicht von der puritanischen Einfachheit, die er nach der Vorrede zur Deutschen Messe für den engeren Kreis im Sinn hat. Sie entsprechen vielmehr denen, die er 1523 und später für die große gemischte Gemeinde aufstellt; sie ändern fast nichts an dem alten Bestand.

Und die Sittenzucht, die Luther in der Ordnung des gemeinen Kastens für Leisnig empfiehlt, ist etwas ganz anderes, als was die Vorrede zur Deutschen Messe für den Kreis der ernsten Christen meint. Hier handelt es sich doch offenbar darum, Mitglieder der „Sammlung", die sich ihrer nicht würdig hielten, ganz persönlich und öffentlich — aber eben nur innerhalb der Sammlung — zu strafen und schließlich aus der Sammlung auszuschließen[3]. In der Leisniger Ordnung aber ist der Zweck nur, schwere öffentliche Sünden, wie Lästerung, Trunksucht, Unzucht und Spiel mit Hilfe der Obrigkeit in der Gemeinde zu unterdrücken. Das ist nicht die Zucht einer ganz auf sich selbst stehenden engeren Gemeinde, sondern die Sittenpolizei der christlichen Obrigkeit einer Massengemeinde, und in diesem Sinn ist die Einrichtung von dem gesamten älteren Protestantismus übernommen worden.

[1] DREWS 53 zitiert die Worte der Wittenberger Predigt vom 26. Dez. 1522 (WA. 12, 693 35 ff.) und sagt im Gegensatz dazu: „Was in Leisnig ... möglich war, hielt Luther in Wittenberg noch für unmöglich." Aber auch in Leisnig ist der Versuch, den Luther in jener Predigt für Wittenberg wünscht, nicht gemacht worden, nämlich die Stadt in eine Anzahl Distrikte zu zerlegen und in jedem einen Prediger und Diakonen aufzustellen, die die Almosenpflege ausübten.

Daß die Vorsteher des gemeinen Kastens in Wittenberg auch damals und weiterhin in ihrem Amt wirkten, bezeugt mir NIK. MÜLLER aus Wittenberger Akten.

[2] WA. 12, 31 ff.

[3] Vgl. WA. 19, 758 ff.: *In dieser ordnunge kund man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstossen oder in den bann tun nach der regel Christi, Matth. 18*, und dazu den Brief an Hausmann vom 29. März 1527 (DE WETTE 3, 167).

Ich glaube auch nicht, daß man irgendwie einen Unterschied zwischen Luthers Urteil über Altenburg und dem über Leisnig machen kann. Er läßt den Rat von Altenburg gerade so im Namen der ganzen Gemeinde reden; es wird doch nur Zufall sein, daß der Ausdruck fehlt. Und gerade für Altenburg schreibt er an Zwilling, der dort als Prediger eingetreten war, am 8. Mai 1522[1]: er solle lediglich Glauben und Liebe behandeln. Das Volk dränge sich zu den äußeren Dingen, den Sakramenten, den Riten; dem müsse man wehren. Seine einzige Sorge solle sein, es davon zurückzuhalten und zuerst zu Glauben und Liebe zu bilden. Er ist also darauf gefaßt, in Altenburg derselben Erscheinung zu begegnen, wie in Wittenberg, und in Leisnig wird das auch nicht anders gewesen sein. In Wittenberg, wo die regelmäßige Predigt des Evangeliums schon lange im Gang ist, schmerzt es ihn, daß noch nicht mehr erreicht ist; in den beiden andern Städten ist seine Freude, daß zwei ganze Gemeinden mit dem Rat an der Spitze nach ihr verlangen. Vielleicht wird also auch hier die Zeit kommen, da die Unterscheidung der beiden Kreise nötig wird.

## 4.

## Zu Barges Frühprotestantischem Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde.

Barge hat die Gewohnheit, auf jede Rezension und jede Abhandlung, die seinen „Karlstadt“ nicht nach Gebühr aufnimmt, sofort mit einer neuen Abhandlung oder wenigstens einer Erklärung zu antworten. Auch auf meine Anzeige seines ersten Bandes in der Historischen Zeitschrift 96, 471 ff. (April 1906) hat er zunächst in einem Aufsatz derselben Zeitschrift 99, 256 ff. (1907) erwidert. Meine Arbeit über Luther und Karlstadt sodann, die im Oktober erschienen war, hat er zuerst in einem Aufsatz der Monatshefte der Comeniusgesellschaft vom 15. März 1908 S. 84 ff., der dem Preis von L. Kellers Arbeiten und von Fr. Thudichums deutscher Reformation gewidmet war, begrüßt. Dann folgte als erster Waffengang gegen mein Buch sein Aufsatz in der Historischen Vierteljahrsschrift 1908 S. 193 ff., endlich das vorliegende Buch. Außerdem hat er in den Auseinandersetzungen mit Hermelink und Scheel meiner freundlich gedacht und für den Straßburger Historikertag von 1909, wie auf dessen vorläufigem Programm zu lesen war, einen Vortrag angekündigt, der den Titel seines jetzigen Buchs tragen, also gleichfalls gegen mich gerichtet sein sollte; gewiß eine aner-

[1] Enders 3, 357 16 ff.

kennenswerte Rührigkeit. Schon in seiner Antwort an Hermelink hatte er erklärt, daß er die Hinfälligkeit fast aller meiner Einwendungen nachweisen könne; in dem Aufsatz der Hist.-Vj.S. waren es mit Ausnahme eines nebensächlichen Punkts schlechterdings alle geworden. Das vorliegende Buch bezeichnet darin also eher einen gewissen Rückschritt. Denn in der Vorrede sind wenigstens 10 Kleinigkeiten anerkannt, und in der Stille ist außerdem eine größere Anzahl Korrekturen angebracht.

Da, wo Barge nicht durch Redaktionen gehemmt war, hat er überall dieselben Töne angeschlagen. Wer ihm entgegentritt, ist der Vertreter einer engherzigen konfessionellen Gesinnung, die „einer vorurteilslosen Würdigung der religiösen Erscheinungen im Reformationszeitalter allenthalben im Wege steht". Auch M. von Tiling, deren religiöser Standpunkt sich in ihrer Arbeit nirgends verraten hatte — ich kenne ihn auch heute noch nicht, Barge wahrscheinlich ebensowenig — und die nur Barges Verständnislosigkeit Luther gegenüber entgegengetreten war, muß sich sagen lassen, daß der streng lutherische Standpunkt des Verfassers ihn zu einer maßlos ungerechten und verkehrten Beurteilung seines Buchs verleitet habe. Insbesondere aber sind wir Theologen in der schlimmsten Verdammnis. Welch ein Gegensatz gegen die Historiker (es werden gleich darauf als solche neben einigen andern und Barge selbst vor allem L. Keller[1] und Fr. Thudichum gerühmt)! Sie treten sorgfältig und vorurteilsfrei mit der Sonde unbefangener Quellenkritik an die Erscheinungen heran, und deshalb finden denn auch angesichts der groben Vernachlässigung, die bisher (doch wohl durch die Schuld der lutherischen Theologen) dieser geschichtlichen Materie widerfahren war, „energische Forscher" — Barge spricht von sich selbst — „die großen Ergebnisse, wie man zu sagen pflegt, auf der Straße" (Comeniushefte S. 87f.), während es unser lutherischer Konfessionalismus schon darum zu nichts bringen

[1] Er sieht L. Kellers Verdienst darin, daß er seine Kräfte in den Dienst der Aufgabe gestellt habe, die Vorurteile gegen die herkömmliche Anschauung über die W a l d e n s e r und Brüdergemeinden des Mittelalters zu beseitigen. „Obgleich diese in Zeiten furchtbarsten hierarchischen Druckes oft genug bewährt, ja mit dem Tode besiegelt haben, was sich heute als dauernder Lebenswert einer geläuterten christlichen Gesinnung darstellt, sind sie von der zünftigen Kirchenhistorie bis auf den heutigen Tag als ‚sonderbare Schwärmer' fast stets mit Achselzucken geringschätzig abgetan worden. Sie hatten es ja nicht zur Gründung einer mächtigen Kirchengemeinschaft gebracht! Und ihren Anschauungen fehlte der durchgearbeitete dogmatische Oberbau! Dazu natürlich vor allem der neue lutherische ‚Religionsbegriff'. Der alleräußerlichste Wertmaßstab des unmittelbaren, nach außen sichtbaren Erfolgs wird an Bekundungen eines bei aller Schlichtheit heroischen religiösen Idealismus angelegt" usw. (Monatshefte a. a. O. 86 f.). Gewiß ein Muster von Kenntnis und sachlicher Beurteilung der ‚kirchenhistorischen' Arbeiten!

kann, weil wir es als die Aufgabe der Geschichte ansehen, traditionell gewordene erbauliche Auffassungen in die Akten hinein zu interpretieren. (Frühprot. Christentum S. 177 Anm. 1). Die Polemik gegen sein Buch hat also nur den Grund, daß dadurch Vorstellungen erschüttert worden waren, die bislang in bestimmten Kreisen des Luthertums als unanfechtbar gegolten hatten (S. III). Wir sind ihm, dem Historiker, entgegengetreten, nicht um besonnene Diskussion zu treiben, sondern um leidenschaftlich für bedrohte Positionen einzutreten, eine geschlossene Phalanx von Widersachern, zwischen denen das ausgesprochene oder in der Stille vorhandene Einverständnis waltete, den Wert seines Buchs möglichst tief herabzudrücken, und die in dem Bewußtsein, daß eine offen zur Schau getragene Apologetik unsrem Zeitempfinden nicht gemäß sei, ihren Widerspruch häufig in die Form eines als überlegen markierten Bedauerns kleiden, daß ein so reiches Material durchaus unkritisch verarbeitet sei (S. III f.). Es ist eben selbstverständlich, daß Historiker wie Barge nur sachlich, die Theologen nur tendenziös sein können, wenn es sich um Luther und die Reformationsgeschichte handelt. Und ich habe es noch als eine besondere Freundlichkeit zu betrachten, durch die Barge mich schwereren Vorwürfen überhebt, daß er S. VII annimmt, ich hätte in blindem Zorn auf alle sachlichen Ergebnisse seines Buchs losgeschlagen. Aber auch so muß mein Buch „jedenfalls" den Glauben an die Exaktheit, Unparteilichkeit und Zuverlässigkeit meiner Arbeitsweise aufs schwerste erschüttern. Es ist ein geradezu klassischer Beweis, wie auch auf protestantischer Seite das starre Festhalten an überkommenen Gesamtvorstellungen die geschichtliche Aufhellung rein tatsächlicher Vorgänge unmöglich machen kann (S. VII). Unermüdlich muß Barge im Verlauf seines Buchs darauf hinweisen, daß ich meine Aufstellungen nur gemacht habe, „um Karlstadts Handlungsweise herabzusetzen", oder daß ich „tendenziös", „willkürlich" die Quellenstellen für meinen Zweck zurechtlege, Tatsachen verschleiere oder verschweige u. a. [1].

Es ist mir ein Trost, daß ich in dieser Verdammnis nicht allein bin. K. Holl, der, ohne daß ich eine Ahnung davon hatte, im Winter 1906/7 in seinem Seminar die Wittenberger Ereignisse von 1521/2 behandelt und dann in einer Anzeige meines Buchs in den Preußischen Jahrbüchern erklärt hatte, daß er in allen Punkten zu denselben Ergebnissen gekommen sei wie ich, erhält von Barge die Zensur, daß in seiner Rezension sich eine vollkommene sachliche Unkenntnis hinter einem bösartigen polemischen Floskelwerk zu verbergen suche und durch diesen Aufsatz der Anschein einer besonders intimen Sachkenntnis vorgetäuscht werde (S. XIV). Auch Th. Briegers Anzeige meines Buchs (ZKG. 29, 490 ff.) erklärt sich in

[1] Ich glaube, Barge hätte allen Grund daran zu denken, daß man sich in der Interpretation der Quellen vergreifen kann, wobei ich hier dahingestellt sein lasse, ob auch nur das geschehen ist da, wo er es meint. Vielleicht gibt das folgende auf Einiges Antwort.

ihrem „erbitterten Ton“ „aus den Prämissen seiner Gesamtanschauung“. „Dem echten Ritschlianer steht ja, wie man weiß, die Integrität des Lebenswerks Luthers, zumal wo sein Kampf gegen dissentierende evangelische Richtungen in Betracht kommt, fast höher als die religiöse Leistung Christi.“ Zwischen Briegers Ritschlianismus und Barges historischer Denkweise gebe es keine Brücke!

Es ist natürlich aussichtslos mit einer solchen „Denkweise“ sich auseinanderzusetzen [1]. Immerhin greife ich einzelne Punkte heraus, um diese neue Arbeit und ihre Polemik zu bezeichnen. Ich wähle dazu 1) Barges Versuche, mein Buch als ein Gewimmel von Leichtfertigkeiten und Entstellungen insbesondere seiner Aussagen zu kennzeichnen, 2) einige Punkte aus seinen Erörterungen über den Wittenberger Kampf gegen die Messe, 3) seine Verteidigung in Sachen der Haltung Luthers im Bauernkrieg [2].

## I.

Barge hat in seinem Vorwort eine Sammlung aus den verwirrenden Nachlässigkeiten und den Beispielen gehässiger fälschender Kampfesweise meines Buchs zusammengetragen: sie finden sich meist auch im Text des Buchs, eine oder die andere auch mehrere Male. Sie sind ihm jedenfalls als die Keimelien meiner Leistung erschienen. Ich halte mich daher an sie.

### A. Meine sachlichen Nachlässigkeiten.

1. Ich habe S. 38—40 viermal einen Bericht mit dem Namen Beyers bezeichnet, der doch nach seiner eigenen Angabe von andern Räten des Kurfürsten stammt. Richtig; ich hatte ihn in meinen Exzerpten oder meiner Erinnerung mit dem Namen der Hauptperson in diesen Verhandlungen verbunden und darum an den vier Stellen, an denen er vorkommt, als ihr Eigentum bezeichnet. In der Sache selbst wird dadurch nicht das Mindeste verändert: auch Barge hat das nicht zu behaupten gewagt, obwohl er S. 55 fast eine halbe Seite an den Nachweis dieses Fehlers verschwendet.

2. Seine Weihnachtsmesse soll nach meiner Darstellung Karlstadt gehalten haben, ehe ein geplantes Verbot des Kurfürsten ihm bekannt geworden sei, und doch sei dieses Verbot schon am 19. Dez.

---

[1] Ich verliere natürlich kein Wort über dieses Gerede vom Ritschlianismus. Aber was würde wohl Barge sagen, wenn man sein Buch aus seiner kirchlichen und politisch-sozialen Parteistellung erklärte! Indessen versteht es sich ja für ihn von selbst, daß nur der Theologe befangen sein kann!

[2] Wo ich im folgenden Barge mit Band und Seitenzahl zitiere, ist sein ‚Karlstadt‘ gemeint; Seitenzahlen allein verweisen auf das „Frühprotestantische Christentum“. Die anderen Arbeiten sind besonders bezeichnet.

ergangen. Wie steht es damit? Ich sagte „Luther und Karlstadt“ S. 42 auf wenigen Zeilen, am 19. Dez. habe der Kurfürst der Universität und dem Kapitel eröffnen lassen, er verbiete jede Aenderung der Messe. Mit diesem Verbot sei Karlstadt die Hoffnung abgeschnitten gewesen, auf gütlichem Weg aus der Klemme zu kommen. Nun habe er schon vor dieser Eröffnung, am 22. Dez. gedroht, wenn er je Messe halten müsse, werde er am Neujahrstag eine evangelische Messe halten. Der Kurfürst habe das von den Stiftsherren erfahren und daraufhin das Unternehmen sofort verboten[1]. Karlstadt aber habe wohl dieses Verbot vorausgesehen, sei ihm deshalb zuvorgekommen und habe daher schon am Weihnachtsfest die Messe gehalten. Ich unterschied also zwischen einem allgemeinen Verbot an die Wittenberger vom 19. Dez. und einem speziellen an Karlstadt, das auf dessen öffentliche Ankündigung seiner Messe ergangen sei und dem er sich dadurch habe entziehen wollen, daß er sie 8 Tage vor dem angekündigten Termin gehalten, also das Prävenire habe spielen wollen. Barge aber macht S. 73 daraus, es sei mir vollkommen entgangen, daß schon am 19. Dez. jenes Verbot erlassen worden sei![2].

3. Uebersehen habe ich, daß der Kurfürst bei Einleitung seines Verfahrens gegen die Wittenberger Bewegung in Weimar oder Allstädt, nicht in Lochau geweilt hat. Damit, meint Barge, falle meine ganze Chronologie jener Aktengruppe dahin, sofern sie sich auf die kurfürstliche Instruktion (C. R. Nr. 195 = N. Müller Nr. 92) stütze, die ich eben aus Lochau abgehen lasse. Inzwischen hat N. Müller wahrscheinlich gemacht, daß sie nicht vom Kurfürsten selbst erlassen, sondern von den Räten in Eilenburg selbständig ausgestellt worden sei[3]. Damit fällt jener Einwand gegen meine Chronologie hin.

4. Es ist richtig, daß ich Wittenberg unter den Städten vermißt habe, die der Bischof von Meißen visitierte. Daß ich nun

---

[1] Barge betont, daß das Verbot von den Räten ergangen sei. Das ist an sich ganz richtig. Allein der Anonymus bei Strobel (jetzt bei N. Müller im Archiv f. Ref. Gesch. a. a. O. Nr. 68 S. 408 u.) berichtet ausdrücklich, die Stiftsherren hätten jene Ankündigung Karlstadts vom 22. Dezember dem Kurfürsten gemeldet, und daraufhin sei das Verbot ergangen. Wir haben nur das Schreiben der Räte. Aber häufig genug sind solche Anweisungen der Räte auf direkten Befehl des Fürsten ergangen. Ob das auch hier der Fall sei, lasse ich dahingestellt: es kann nur im einzelnen Fall entschieden werden. Sachlich ist es gleichgültig.

[2] Bei dieser Gelegenheit möchte ich auch auf die Art hinweisen, in der Barge mir Seite 72 unten Dinge unterzuschieben sucht, die mir nicht eingefallen sind. Derartiges zieht sich durch sein ganzes Buch hindurch.

[3] A. a. O. Seite 445 A. 3. Ich habe auch hier angenommen, daß die Instruktion vom Kurfürsten stamme, während sie nur in dessen Namen spricht. Hier, wo es Barge genehm ist, den Kurfürsten selbst als unmittelbaren Urheber anzunehmen, moniert er die Differenz nicht.

aber nicht wisse, daß W. in der Diözese Brandenburg liege, war doch etwas viel vermutet. Ich hatte sehr verkehrterweise Wittenberg in diesem Zusammenhang eingeschoben, das Versehen bald nach der Drucklegung bemerkt und habe es längst in ZKG 30, 180 A. 2 berichtigt.

5. Es ist richtig, daß ich ein Schreiben des Kurfürsten an Herzog Johann, das eine Abschrift von Luthers Brief vom 12. März 1522 enthielt, zweimal (S. XIV f.) an Herzog Georg gerichtet sein lasse und dann weiter sage, der Herzog habe *darauf* überhaupt nicht geantwortet[1]. BARGE hat auch ganz Recht, wenn er S. 182 A. sagt, der Herzog habe keine Abschrift erhalten. Wohl aber hat der Herzog (wie auch andere Mitglieder des Reichsregiments) den Brief *zum Lesen bekommen*: dazu war er auf des Kurfürsten Veranlassung auch an Planitz geschickt worden. Und ich denke, die Wirkung jenes Briefs Luthers mußte genau dieselbe sein, ob er ihn in Planitzens Abschrift gelesen oder in einer eigenen besessen hat. Mein Beweis bleibt also in seinem ganzen Umfang aufrecht; und wenn BARGE die Sache so darstellt, als ob sich meine Widerlegung seiner These lediglich darauf gründe, daß der Herzog auf jene Uebersendung der Abschrift nicht geantwortet habe, so ist das eben ein Stück seiner Kampfesweise. Abgesehen davon, daß der Herzog auf die Kenntnis, die er von Luthers Brief erhalten hatte, nicht antwortet, habe ich a. a. O. noch eine ganze Reihe von Tatsachen angeführt.

6. S. 189 habe ich in einem Auszug aus Karlstadts Erklärung vom 25. Juli 1525 aus Versehen statt „Zwingli und Karlstadt" „Zwingli und Oekolampad" geschrieben. BARGE bemerkt dazu: „trotzdem Oekolampad damals überhaupt noch nicht in den Abendmahlsstreit eingegriffen hatte". Das ist gleichfalls richtig: erst einen Monat später hat er es getan. Sachlich kommt freilich im Zusammenhang weiter nichts darauf an, auch ganz abgesehen davon, daß man damals nicht nur in Wittenberg längst Oekolampads Stellung kannte.

7. Richtig ist auch, daß ich S. 196 das Motiv falsch gedeutet habe, aus dem Karlstadt 1528 nach seinem Brief an Krautwald und Schwenckfeld sein Hausgerät verkauft hat: nicht um sich zur Flucht zu rüsten, sondern aus bitterer Not. Vgl. BARGE S. 357 A. 2. Ich hatte mich zu meiner Deutung verführen lassen dadurch, daß der Satz unmittelbar den Worten folgt: er möchte gerne zu den Adressaten nach Schlesien flüchten, aber man ahne seine Absicht und durchkreuze sie. Auch hier kommt gerade auf den Punkt, in dem ich mich vergriffen habe, für meinen Einwand gegen BARGE nicht viel an: ich habe den Verkauf angeführt als vermeintlich signifikanten Beweis für Karlstadts

[1] Daß der Herzog dem Kurfürsten nicht mehr geschrieben habe, schreibt der Kurfürst am 29. März (v. d. PLANITZ, Berichte aus dem Reichsregiment, gesammelt von WÜLCKER, herausgegeben von VIRCK S. 123[15]).

Absicht, zu fliehen. Aber die Tatsache dieser Absicht steht auch so fest. Karlstadt hat nur ihre Ausführung bisher nicht vorbereitet. Er sieht sich in seiner Absicht vorläufig gehemmt; sobald sich aber eine Gelegenheit bietet, wird er sie ausführen.

8. Richtig ist, daß ich S. 55 A. 1 auf einen Bericht in den Akten und Briefen zur Kirchenpolitik H. Georgs von Sachsen 1, 267 verweise, der dort nicht gedruckt ist: „Vgl. den Bericht aus Wittenberg, den Barge in ZKG. 22, 120 ff. veröffentlicht hat . . . (Akten [usw.])." Die Sache liegt so: Barge hatte in der ZKG. zwei Aktenstücke zu den Wittenberger Ereignissen veröffentlicht. Beide Texte enthielten zahlreiche Fehler. Zum ersten hatte Barge selbst eine Kollation von Freys veröffentlicht (K. 1, 375), zum zweiten gab Gess einen neuen Abdruck. Da habe ich nun statt der ersten die zweite Verbesserung zitiert.

Das sind die Kabinetstücke meiner „verwirrenden Nachlässigkeiten", die Barge zusammenstellt. Ich denke über solche Fehler bei mir um kein Haar anders, als bei andern. Ich gönne auch Barge von Herzen seinen Triumph. Aber es scheint mir doch bezeichnend, daß er ihn gerade an solchen Dingen feiern muß.

## B. Unberechtigte und fälschende Ausstellungen an seinem Text.

### 1. „Falsche oder unvollständige Zitierweise".

a) Barge beschwert sich S. IX und 207 ff., daß ich bei der Verhandlung über die unterdrückte Schrift Karlstadts vom April 1522 1) S. 131 A. 2 bei der Wiedergabe seines Satzes „Luther wird betont haben" usw. die darauf folgenden Worte ausgelassen habe „was natürlich eine Bekämpfung seiner [Luthers] Ansichten nicht ausschloß." Diese Auslassung erscheint ihm offenbar darum schlimm, weil ich 2) im Vorangehenden (S. 129 ff.) den Anschein erweckt haben soll, als ob er bestritte, daß Karlstadt Luthers Ansicht bekämpft habe, oder, wie er es S. 210 Anm. ausdrückt, als ob er die Schrift Karlstadts als ein harmloses literarisches Erzeugnis gegen Ochsenfahrt hingestellt habe.

Bei Nr. 2 liegt es so: Barge hatte 1, 453 geschrieben, die Schrift habe gegen den neuen Gewissenszwang protestieren wollen, der den Wittenbergern auferlegt worden sei. Aber um es nicht zum Aeußersten kommen zu lassen, habe er sie „nicht gegen Luther, sondern gegen . . . Ochsenfahrt" gerichtet. Da aber beide jetzt an einem Strange gezogen hätten, habe Luther das, was Ochsenfahrt vorgeworfen worden sei, „in gewissem Sinn" auch auf sich beziehen dürfen. In der Anmerkung fügte er dann hinzu: die Exzerpte aus der Schrift [die uns allein erhalten sind] „offenbaren, daß sich Karlstadt in unserer Schrift gegen Ochsenfahrt wandte und daß sie die Bekämpfung der katholischen Meßgepflogenheiten zum ausschließlichen Gegenstand hat."

Demgegenüber suchte ich S. 129 ff. nachzuweisen, daß die Schrift wenigstens in ihrem ersten Teil fast durchweg unmittelbar gegen Luther polemisiere und zwar nicht nur gegen seine Restauration früherer Kultuselemente, sondern auch gegen seine acht Predigten nach der Rückkehr. Das hatte BARGE gerade nicht erkannt, und damit trat die ganze Schrift in ein anderes Licht. Sie erwies sich zum größten Teil als unmittelbar gegen Luther und nur in Nebenpunkten gegen Ochsenfahrt gerichtet. Darauf allein kam es für mich an. Es war wahrlich nicht mehr nötig, sich mit BARGES Ansicht noch besonders auseinanderzusetzen, daß eine mittelbare Polemik gegen Luther darin habe gefunden werden können. Aus dieser wohl begründeten Unterlassung aber weiß er nun den Vorwurf abzuleiten, ich erweckte jenen Anschein!

Ueber Nr. 1 ist zu bemerken: Luther hatte, wie er selbst berichtet, Karlstadt dringend gebeten, nichts gegen ihn zu veröffentlichen, er müßte sonst auch gegen ihn schreiben. Darauf beteuerte Karlstadt, er schreibe nichts gegen ihn; und doch lagen die Bogen der Schrift bereits vor. Diese Unwahrhaftigkeit Karlstadts hatte dann BARGE wegzuschaffen versucht mit einem leicht hingeworfenen „Luther wird betont haben, daß er ja Karlstadts Person nicht genannt habe. Karlstadt konnte das gleiche Luther gegenüber versichern." Was aber Luther in jenem Zwiegespräch gesagt haben „wird", weiß niemand. BARGE stellt seine Vermutung nur auf, um einen Anhaltspunkt dafür zu gewinnen, daß es sich bei jenem Zwiegespräch nur um die namentliche Polemik gehandelt habe. Das ist aber einfach aus der Luft gegriffen. Durch den Zusatz BARGES „was natürlich eine Bekämpfung seiner Ansicht nicht ausschloß", wird also an der Sache gar nichts geändert. Karlstadt hat sich mindestens mit einer Zweideutigkeit aus der Sache zu ziehen versucht.

b) Sodann stellt BARGE einander gegenüber, daß er gesagt habe, ein Brief der Stiftsherren habe den Kurfürsten in seiner Abneigung gegen Karlstadt bestärkt, ich dagegen S. 72 sage, BARGE lasse das Einschreiten des Kurfürsten gegen Karlstadt durch jenen Brief veranlaßt sein[1]. — Hier übergeht er einfach, daß er seinem Satz von der durch den Brief verstärkten Abneigung unmittelbar die Erzählung von des Kurfürsten Einschreiten folgen läßt. Also das Mißfallen des Kurfürsten wird bei ihm durch jene Denunziation der Stiftsherren so verstärkt, daß nun das Einschreiten folgt. Ist das etwas anderes, als daß das Einschreiten durch die Denunziation „veranlaßt" sei?

2) Unterstellung von Ansichten, die BARGE nicht vorgetragen habe.

a) Er sagt 1, 322: „Mit denselben Argumenten wandte Karlstadt sich gegen die ungestümen Maßnahmen der Mönche, mit denen später

[1] S. 106 A: „Es ist mir nicht eingefallen, den Vorstoß Friedrichs d. W. auf jenes Schreiben zurückzuführen".

Luther Karlstadts Reformen bekämpfte". Gemeint ist die „Schonung der Schwachen". Ich fand darin die Absicht Barges, Karlstadts Priorität hervorzuheben. Das tut er so oft, daß es kein Wunder ist, wenn ich es auch hier voraussetzte. Ich fügte dann hinzu: er rechne hier Karlstadt zur Ehre an, woraus er später L. einen Strick drehe. Wenn er dafür den Beweis vermißt, so erinnere ich ihn daran, daß er später, da Luther gegen Karlstadt Rücksicht auf die Schwachen predigt, darin die Tatsache findet, daß Luther sich vor den Wagen der Reaktion spannen läßt, und was dergleichen ist. Vergeblich sucht er dagegen einzuwenden, daß er 1, 442 die 8 Sermone Luthers „rein als persönliche Bekenntnisse angesehen" zu den großen Zeugnissen seines reformatorischen Glaubenslebens rechne. Daß er den Grundsatz der Schonung der Schwachen und vollends seine praktische Handhabung in jeder Weise herabgesetzt hat, liegt ja vor aller Augen.

b) Ich hatte S. 40 Barge vorgeworfen, er habe den tumultuarischen Charakter der Szene vor dem Wittenberger Rat verschwinden lassen und aus dem gewaltsamen Eindringen die friedliche Uebergabe einer Bittschrift gemacht. Er bemerkt jetzt S. 54 A. 2: von „friedlicher" Uebergabe sei bei ihm mit keinem Wort die Rede gewesen. In der Tat! Wenn aber die Quellen von dem Ungestüm sprechen, mit dem ein Haufe „Konspirierter" vor den Rat gedrungen sei, um die Freilassung von verhafteten Tumultuanten zu verlangen und eine Anzahl Forderungen durchzusetzen, Barge aber von einer Gemeindedeputation spricht, auf deren Ansuchen man die Hauptschuldigen frei gelassen zu haben scheine, und wenn er ferner die Gemeinde dem Rat die Artikel „übergeben" läßt, „in denen ihre wesentlichen Wünsche niedergelegt waren", dann soll das nicht etwa eine „friedliche" Uebergabe sein? Wenn er aber weiter sich darauf beruft, daß er doch in der Anmerkung jene Worte vom ungestümen Eindringen zitiert habe, die er jetzt sperrt, so mutet er uns doch wohl gar zu viel zu. In dieser Anmerkung nämlich will er beweisen, daß die Artikel, die bei Strobel gedruckt sind, dieselben seien, von denen die kurfürstlichen Räte mit den Worten sprechen „und also mit Ungestümigkeit vor einen Rat gedrungen mit Uebergebung etlicher Artikel." (So ist dort die Sperrung Barges!) Seit wann ist es Sitte, einen bedeutsamen Zug der Erzählung in der Quellenstelle einer Anmerkung zu verstecken, die sich noch dazu auf andere Dinge bezieht[1]?

c) 2, 118 hatte Barge gesagt, die Tendenz von Luthers Brief an die Fürsten zu Sachsen habe sich vornehmlich gegen Münzer und nur nebenher gegen die Bilderstürmerei der Orlamünder ge-

[1] Barge möchte jetzt das Ungestüm auch noch wegexegesieren: „Es verlohnte sich eine sprachliche Untersuchung der ‚Ungestümkeit'". Es heiße vielleicht nur, daß die herkömmliche Ehrerbietung außer Acht geblieben sei.

richtet, und er belegte das durch eine Stelle, die von dieser Bilderstürmerei spreche. Ich hatte darauf S. 164 gesagt, in der ganzen Schrift sei nur vom Allstädter, nicht vom Orlamünder Bildersturm die Rede. Wenn er jetzt sagt, er habe natürlich gewußt, daß die Orlamünder „nicht genannt seien", so liegt die Differenz zwischen seinen Worten und meiner Wiedergabe darin, daß nach ihm die Orlamünder in der Stelle nur gemeint sein sollen, während ich ihn hatte sagen lassen, es sei von den Orlamündern die Rede! Darin besteht meine „Unterstellung"! In Wirklichkeit freilich sind die Orlamünder weder vornehmlich noch nebenher genannt oder gemeint. Die Stelle handelt lediglich von den Allstädtern [1].

3. Ich behaupte dasselbe wie Barge und werfe ihm dann vor, er hätte die Dinge nicht richtig erkannt. — Beweis: Ich sagte S. 7: es erscheine mir zweifellos, daß Zwillings erste Predigten gegen die Messe durch Luthers Brief vom 1. Aug. inspiriert gewesen seien, und belegte es durch die wörtlichen Anklänge seiner Predigten an Luthers Worte. Ich fügte dann hinzu, Barge habe diesen Zusammenhang viel zu wenig betont. Nun hält er mir S. 16 A. 2 vor, gerade er habe das zum erstenmal behauptet. Was aber hat er gesagt? Die Wittenberger seien viel eher geneigt gewesen, Luther als den intellektuellen Urheber der Bewegung anzusehen. Seine scharfe Verurteilung der Privatmessen in jenem Brief werde kaum unbekannt geblieben sein, worauf die Anm. die Worte Luthers zitiert. Also Barge vermutet, Luthers Brief werde bekannt geworden sein, und sagt, die Wittenberger hätten in ihm den intellektuellen Urheber gesehen. Ich aber sage, das sei zu wenig: der Zusammenhang werde schon durch den Wortlaut objektiv sicher gestellt! Ist es nicht so?

4. Ich behaupte zu Unrecht, er habe Quellenstellen unberücksichtigt gelassen.

a) Ich hatte S. 14 Anm. gesagt, Barge habe nicht bemerkt, daß Karlstadt selbst in These 64 und 111 die möglichst rasche Aufhebung der Privatmesse ohne Gäste wünsche: diese Sätze fehlten in seiner Wiedergabe der Thesen ganz. Schon dadurch beweise er, daß er sie nicht verstanden habe. — Er beruft sich jetzt (vgl. auch S. 18 ff.) darauf, daß er doch die These 111 — von der bedeutsamen Th. 64 schweigt er, soviel ich sehe, mit gutem Grund — so wiedergegeben habe: „Gewiß soll die normale Gewohnheit die am meisten der Schrift entsprechende sein, daß das Abendmahl der Gemeinde verabreicht werde". — Ich setze die Thesen hieher. 64: *Vellem quoque* [so zu lesen statt *quamque*] *ut quam posset fieri celerius, nemo missam celebraret, nisi suae mensae socios compasceret* und 111: *Volo quam proxime com-*

[1] Wie er jetzt S. 261 die Orlamünder doch in der Schrift Luthers „nebenher" getroffen werden läßt, bitte ich bei ihm selbst nachzulesen und zu prüfen, ob das in 2, 118 der Sinn gewesen sein könne!

*munioni publicæ tanquam minus suspectæ et facto Christi accedas.* Die Worte Karlstadts hatte BARGE nicht, wie sonst, in der Anmerkung zitiert, auch keine Nummer der Thesen genannt. Und was hat er nun aus diesen Sätzen gemacht? Wenn ich seinen Satz richtig verstehe, insbesondere Subjekt und Prädikat richtig verteile, so kann sein Sinn nur sein: „normalerweise solle das Abendmahl der Gemeinde gereicht werden“ War denn das bisher nicht geschehen? wo hatte man es ihr bisher verweigert? In den beiden Thesen aber handelt es sich darum, daß der Stiftungsritus *(factum)* Christi, insbesondere der Laienkelch, möglichst bald in der öffentlichen Gemeindefeier eingeführt werden soll, weil es bedenklich *(suspectum)* ist, wenn, wie es jetzt bei den Evangelischen aus Not geschieht, einer allein — als Priester [1] (Th. 64) — oder auch ein privater geschlossener Kreis (Th. 107 mit 111) die Feier nach Christi Ritus für sich hält. Alle Hauptpunkte dieser Thesen hat also BARGE ausgelassen und das charakteristische *factum* Christi mit dem farblosen „der h. Schrift“, das *minus suspectæ* mit „am meisten entsprechend“ wiedergegeben. Wie sollte man also in seinem Satz die These Karlstadts wieder erkennen? und wo hat er ein Verständnis auch nur für eine Spitze dieser Thesen gezeigt?

5. Eine Druckfehlerberichtigung als Anlaß, einen Widerspruch zwischen der falschen und richtigen Stelle festzustellen. — Nirgends habe ich S. 204 A. 2 einen „Widerspruch“ festgestellt, wenn BARGE nicht etwa darunter versteht, daß 9, 14 und 104 Männer nicht dasselbe sind. Vielmehr hatte ich lediglich festgestellt, wie dieser von ihm selbst herausgegebene Text bei ihm erscheint: das erstemal VIIII, dann nach der Kollation von FREYS XIIII; später wieder CIIII und das endlich am Schluß des 2. Bandes wieder in XIIII hergestellt. Das sieht doch immerhin etwas wunderlich aus. Was BARGE nachher in der Hist. Vj. S. 214 A. 2 über die Genesis des Druckfehlers CIIII berichtet hat, — daß er stehen geblieben sei, obwohl er ihn noch in der letzten Korrektur verbessert habe — konnte ich nicht ahnen. Ich hätte sonst selbstverständlich kein Wort darüber verloren. Es ist aber doch gar zu seltsam, wenn BARGE mir in der Hist. Vj. S. a. a. O. 214 A. 2 vorhält ich machte ihm aus Druckfehlerberichtigungen einen Vorwurf.

6. Ich hätte behauptet, er kenne allbekannte Schriften Luthers nicht, während er auf sie verweise. — Ich hatte S. 27 A. 4 gesagt, er kenne eben die Babylonische Gefangenschaft und andere weltbekannte Schriften Luthers nicht. Jetzt läßt er mich S. 2 A. 1 sagen, er habe jene Schriften „nicht gelesen“, und verweist darauf, daß er doch 1) 1, 283 die Babylonische Gefangenschaft viermal „zitiert“ und ihren Einfluß auf Karlstadts entsprechende Schrift als wahrscheinlich bezeichnet und 2) hervorgehoben habe, daß die Abstellung des Bettels

[1] Das leugnet BARGE. Es kommt aber hier nichts darauf an.

schon vor Karlstadt in Luthers Schrift an den Adel und im Sermon vom Wucher gefordert worden sei.

a) Wie steht es mit der Babylonischen Gefangenschaft? Er hat sie 1, 283 zitiert für drei Punkte in Karlstadts Ansicht vom Sakrament des Abendmahls. Er schloß daraus, daß ihr Einfluß auf Karlstadts Ansicht an diesem Punkt wahrscheinlich sei, suchte dann aber diesen Einfluß sofort wieder abzuschwächen durch den Hinweis auf zwei Gedanken, die Karlstadts spezifisches Eigentum sein sollten, von denen aber der eine wiederum Luthers Eigentum und gleichfalls in der Babylonischen Gefangenschaft deutlich und klar ausgesprochen ist[1].

[1] Es handelt sich um folgendes. BARGE nennt 1, 283 A. 100 unter dem, was Karlstadt 1521 mit Luther gemeinsam gehabt habe, den „Parallelismus von Zeichen und Verheißung" im Sakrament. Dann fügt er im Text hinzu: aber bei Karlstadt sei schon damals das charakteristische Merkmal hinzugekommen, daß er bei dem bloßen Parallelismus der beiden nicht stehen geblieben sei, sondern ihren Wert deutlich abgestuft habe, so daß die Verheißung für ihn wertvoller gewesen sei als das Zeichen. — Ich erwiderte darauf, Luther habe das genau ebenso, und wies z. B. auf Stellen im Sermon vom N. T. hin: ich hätte natürlich ebensogut auf die Babylonische Gefangenschaft (WA. 6, 518$_{10}$ ff.) hinweisen können, in die auch dieser Gedanke aus jenem Sermon hinübergenommen worden ist. Ich betonte dann weiter, daß Luther das sogar im nachmaligen Abendmahlsstreit öfters wiederholt habe. Jetzt sagt BARGE S. 12 A. 2, ihm seien diese Stellen Luthers nicht unbekannt gewesen, er habe ja selbst 2, 147 die Stelle WA. 6, 363 zitiert! Und trotzdem hat er 1, 283 jene Wertabstufung für spezifisch Karlstadtisch erklärt?

Nun hat er freilich 2, 147 nicht Luthers Schrift zitiert, sondern DIECKHOFFS Abendmahlslehre, in dem jener Satz Luthers angeführt wird, hat den Satz also doch wohl erst dort kennen gelernt. Wenn er aber auch jetzt seine Behauptung, daß jene Wertabstufung eine Besonderheit Karlstadts gewesen sei, dadurch rechtfertigen will, daß sie „für die weitere Ausbildung seiner Abendmahlslehre — im Unterschied von der lutherischen — bedeutungsvoll geworden" sei, so ist das ein verzweifeltes Mittel. Wie liegt denn die Sache? Luther spricht 1520 einen Gedanken mit aller Schärfe wiederholt aus. Karlstadt trägt ihn 1521 auch vor. Beider Abendmahlslehre ist damals in allem Wesentlichen dieselbe, d. h. Karlstadt hat die Luthers einfach angenommen. Jene Wertabstufung bleibt auch später bei Luther immer bestehen. Nach einigen Jahren aber wandelt sich Karlstadts Lehre und entwickelt sich — angeblich unter der Einwirkung jener Wertabstufung — von Luther ab. Und nun soll deshalb die Wertabstufung schon 1521 Karlstadts Besonderheit gewesen sein?!

Wenn dann BARGE endlich S. 12 A. 2 meint, mein Hinweis (S. 5 A. 1) auf sein 1, 321 sei verfehlt, weil dort gar nicht vom Verhältnis der Zeichen zur Verheißung die Rede sei, sondern vom Werte der sakramentalen Vermittlung überhaupt, so hat er offenbar entweder die Bedeutung der Zeichen oder das Wesen der sakramentalen Vermittlung bei Luther und

In einer zweiten Stelle (1, 344 A. 82), derselben, die mir den Anlaß gab, von seiner Unkenntnis jener Schriften zu sprechen, hatte er Karlstadt für den Verfasser eines Aktenstücks erklärt, u. a. darum, weil darin der spezifisch Karlstadtische Gedanke ausgesprochen sei, daß eines frommen Priesters wahrhaftige Messe nur ihm selbst nütze. Hiegegen hatte ich S. 27 A. 4 gesagt, das sei gerade kein spezifisches Eigentum Karlstadts, sei vielmehr schon im Sermon vom N. T. und in der Babylonischen Gefangenschaft von Luther ausgesprochen worden. Das gibt er jetzt zu, sucht aber die Sache anders zu wenden: die Autorschaft Karlstadts sei geradezu evident, weil Luther diesen Gedanken inzwischen aufgegeben habe. Darüber lasse ich mich mit ihm in keinen Streit ein. Hätte er aber in seinem „Karlstadt" sagen können, der Gedanke sei Karlstadt spezifisch eigen, wenn er gewußt hätte, daß er längst von Luther ausgesprochen war? So ist es aber auch mit den andern Gedanken der Babylonischen Gefangenschaft. Die Reform der Messe zum reinen Sakrament, der Kampf gegen die Messe als Opfer, speziell gegen die Privatmesse, der Widerspruch gegen den Zwangszölibat werden bei Karlstadt vorgeführt als ob Luther niemals die Babylonische Gefangenschaft geschrieben hätte. Nirgends wird erwähnt, daß Karlstadt in alle dem einfach in ihren Bahnen ging! Heißt man das eine Schrift „kennen", wenn man ihre Wirkung auf die Zeit so übersehen und Gedanken, die direkt aus ihr stammen, für spezifisches Eigentum anderer erklären kann[1]?

b) Die Schrift an den Adel und die Sermone vom Wucher. Barge hatte 1, 382 ff. die Wittenberger Beutelordnung ebenso wie die städtische Ordnung als Werk Karlstadts und als charakteristische Frucht des „frühprotestantischen Gemeindechristentums" bezeichnet und an ihnen dessen Unterschied von Luthers Art deutlich gemacht: im Gegensatz zu Karlstadts sozialem Werk habe sie zum Indifferentismus gegenüber den sozial-sittlichen Aufgaben der Zeit führen müssen. Dagegen hatte ich S. 57 gesagt: fast alle sozial-sittlichen Gedanken der beiden Ordnungen gingen unmittelbar auf Luther, z. B. die Schrift an den Adel, zurück, und auch die Differenz in den Motiven, die Barge zwischen Luther und Karlstadt aufstelle, bestehe nicht. Ueber diesen letzten Punkt sagt er jetzt, soviel ich sehe, überhaupt nichts. Von einigen Einzelheiten will er jedoch nachweisen, daß Luther sie nur für die private Wohltätigkeit verlangt habe, nicht als Programm für die städtische Re-

darum 1521 auch bei Karlstadt nicht verstanden. Denn der Sinn der Worte Karlstadts ist ja ganz klar: die durch eine Notlage erzwungene Enthaltung vom Sakrament kann schon darum keine Gefahr enthalten, weil die Verheißung auch ohne Zeichen angeeignet werden kann, also wichtiger ist als die Zeichen.

[1] Weil ich dagegen die Wurzeln von Karlstadts Gedanken in der Babylonischen Gefangenschaft Zug um Zug betont habe, findet er, ich hätte mit ihr „eine wahrhaft babylonische Verwirrung" angerichtet.

form. Ich habe nun zwar m. W. das letztere nirgends behauptet. Aber ich hätte es wohl sagen können. Denn ganz abgesehen von der Frage, wer die Beutelordnung verfaßt hat, Luther oder Karlstadt, hat Luther im großen Sermon vom Wucher[1] gerade verlangt, die weltliche und geistliche Obrigkeit solle durchsetzen, daß jede Stadt und Flecken . . . ihre armen Leute selbst versorgten, so daß der Bettel abginge. — Wenn man aber auch jenen Einwand gelten ließe: hat nicht Luther diese sozialen Forderungen den Wittenbergern erst wieder als unerläßliche Betätigung des Christentums vorgehalten? Freilich sagt Barge jetzt S. 82: er habe nie bestritten, daß erste und mächtige Impulse für die Ereignisse von Luthers Reformationsschriften ausgegangen seien. Ja, wer hat denn das behauptet? Aber er hat es an den entscheidenden Punkten nicht erkannt und Karlstadts Selbständigkeit darin als selbstverständlich angenommen[2]. Und wenn er dazu sagt, da wo er die Eigenart des frühprotestantischen Christentums im Gegensatz gegen Luther präzisiert habe, sei es „im Gegensatz gegen die spätere lutherische Kirchlichkeit seit 1522" geschehen, so weiß ich wirklich nicht, was sagen. Nirgends an diesen Stellen hat er diesen Unterschied zwischen früher und später gemacht. Immer spricht er ganz allgemein von Luther. Und wäre für Barges Geschichtsschreibung damit irgend etwas gewonnen, daß er Karlstadt sich zu jener selbständigen Größe im Gegensatz gegen den späteren Luther entwickeln ließe, ohne mit einem Wort zu verraten, daß er jene Dinge vom früheren Luther entnommen habe?

Ferner hatte ich S. 57 gesagt: was Barge 1, 391 aus einer Schrift Karlstadts mit Sperrdruck hervorhebe, um zu zeigen, welch „neue Ziele" er damit „der christlichen Liebestätigkeit" stecke, stamme Satz für Satz aus Luthers [großem] Sermon vom Wucher und der Schrift an den Adel. Daran hatte ich die Worte gefügt: die Meinung, daß man eine Monographie über Karlstadt schreiben und ihn zu einem Mann von selbständiger und überlegener Größe neben Luther machen könne, ohne Luthers Schriften und Gedanken zu kennen, sei hier so deutlich als möglich ad absurdum geführt. Jetzt beruft er sich S. XIII und 82 f. darauf, daß er Luthers Priorität mit Entschiedenheit hervorgehoben habe und ruft dann gegen eine solche Art der literarischen Polemik „den Schutz der Gelehrtenrepublik" an.

Das klingt ja sehr einfach. Wie liegt aber die Sache wirklich? Barge hat (1, 391 oben) Luthers Priorität bei dem [polizeilichen] Kampf gegen den Bettel anerkannt, freilich auch wieder sofort angebliche Besonderheiten Karlstadts in den Mo-

[1] WA. 6, 45$_{20}$ ff.

[2] Diese Wendung: „ich habe es nie bestritten" kehrt des öfteren da wieder, wo mein Vorwurf dahin gegangen war, daß er etwas nicht erkannt habe, z. B. S. 2 A. 1; 12 A. 2; S. 24; 57 A. 3. Soll ich sagen, es liege Methode darin?

tiven entdeckt, die in Wirklichkeit gar nicht existieren, wie ich S. 57 A. 1 hervorhob. Darauf, im nächsten Absatz, spricht er von Karlstadts Programm auf dem Gebiet der „christlichen Liebestätigkeit“, und über diesen Abschnitt allein habe ich jene Worte gesagt, habe ihn auch noch genau bezeichnet und damit von dem vorangegangenen deutlich unterschieden. Hier aber spricht Barge nur davon, daß Karlstadt neue Ziele gesteckt habe, und weiß gar nichts davon, daß seine von ihm so gerühmten Gedanken alle schon in Luthers Schriften gestanden haben, die Forderung der zuvorkommenden Hilfe, die Verstopfung der Quellen des Elends, die Forderung, daß jede Stadt, jedes Dorf seine Leute versorge usf. Vgl. WA 647, 1 ff. und oben S. 134 Luthers „jegliche Stadt und Flecken“.

Was soll ich nun über eine solche Methode der Verteidigung und Beschuldigung sagen? Und nennt man das Schriften Luthers kennen, wenn man eine so handgreifliche Abhängigkeit von ihnen nicht bemerkt?

Ich schließe diesen letzten Punkt mit einer Bemerkung. Es handelt sich bei der Frage der Abhängigkeit zwischen Luther und Karlstadt nicht um einen armseligen Prioritätsstreit moderner Gelehrter: Luther ist so reich an großen Gedanken, daß es nicht darauf ankommt, ob diese und jene Einzelheit von ihm oder einem andern geschaffen worden ist. Wohl aber handelt es sich um die geschichtliche Frage, wie man eine Persönlichkeit wie Karlstadt zu beurteilen und unterzubringen habe, unter den selbständigen, produzierenden Größen oder unter die, die von den Gedanken der Heroen und anderer Ueberlieferungen leben und deren Originalität sich darauf beschränkt, hie und da einen kleinen selbständigen Nebenweg einzuschlagen oder diese und jene Verzierung anzubringen. Das ist eine kardinale Frage für einen Biographen, und wenn er sie nicht anfaßt oder falsch beantwortet, so ist seine Arbeit schließlich am höchsten Punkt gescheitert.

Dieser Art sind nun die Glanzstücke von Barges Versuche, meine Polemik gegen ihn zu verdächtigen[1]. Was ich sonst noch in seinem Buch gelesen habe — ich habe es nicht über mich vermocht, mehr als einen Teil davon anzusehen —, das zeigt immer wieder dieselbe Methode. Niemand wird mir zumuten, weiter in die Einzelheiten einzugehen. Ich bitte nur, jeden der ein Urteil abgeben will, sich wirklich genau anzusehen, wie die Dinge liegen. Es ist nicht immer auf den ersten Blick klar, wie Barge verfährt.

## II.

Ich gedenke nicht, Barges neuen Erörterungen über den Kampf

[1] Von allen seinen Vorwürfen aus diesem Gebiete bleibt nur der eine bestehen, daß ich S. 5 A. 1 gesagt habe, auch die Analogien mit der Beschneidung und dem Regenbogen stammten von Luther, obwohl das auch er hervorgehoben hatte.

gegen die Messe in Wittenberg im Einzelnen nachzugehen. Ich greife nur einige Beispiele heraus, Punkte, an denen er jetzt alles gewußt haben will, was man ihm inzwischen vorgehalten hat, und einige wenige, in denen er mich korrigieren zu können denkt.

Ich hatte in meinem Buch an mehreren Stellen gesagt, er habe zwischen den Bestandteilen der Messe, vor allem Opfer und Kommunion, nicht genügend unterschieden und darum die Probleme, die sich daran knüpfen, nicht erkannt. Denselben Vorwurf hat ihm dann v. Tiling gemacht[1], und nun ist er S. 361 darüber erstaunt: er habe vom Kampf gegen den Opfergedanken nur darum nicht ausführlich geredet, weil diese Frage in evangelischen Kreisen seit Luthers Babylonischer Gefangenschaft entschieden gewesen sei. Im Herbst 1521, beim Beginn der Wittenberger Bewegung, sei es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß der Opfergedanke superstitiös sei. Darum trete er in den damaligen Diskussionen durchaus zurück. Was er jetzt S. 37 vortrage, decke sich durchaus mit seinem Standpunkt im „Karlstadt".

Da hätten wir also wieder jene merkwürdige Ansicht von dem, was ein Biograph zu leisten hat. Während man doch sonst es für eine Hauptaufgabe hält, zu zeigen, unter welchen Einflüssen ein Mann zu seinen einschneidendsten Anschauungen gekommen ist, was er hier selbständig gewonnen oder von andern, zumal, wie hier, von seiner nächsten Umgebung aufgenommen hat, bis er dahin gelangt ist, für oder gegen eine Sache zu kämpfen, ist das bei Karlstadt alles nicht nötig, wenigstens wenn es sich um das fundamentale Verhältnis von Opfer und Kommunion handelt. Will Barge, der ja so gerne andere über die Grundsätze belehrt, nach denen man Geschichte schreiben soll[2], auch hierin der Zukunft die Wege weisen? Aber es ist gar nicht richtig, was er zu seinem Schutz sagt. In Disputationen und Schriften, die auch er analysiert hat, kehrt jene Frage fortwährend wieder. Denn die Wittenberger und Luther führen den Kampf um ihre Ansichten eben nicht nur für die evangelischen Kreise Wittenbergs!

Um das Maß von Verständnis festzustellen, das Barge für diese Kardinalfrage gehabt hat, genügt es, auf einige Punkte hinzuweisen, die z. T. schon v. Tiling hervorgehoben hat, wobei auch ich mit v. Tiling betone, daß Barge das Opfer allerdings öfters erwähnt, wo es die Quellen bieten, daß er aber seine wirkliche Rolle nicht verstanden hat. Schon v. Tiling hat S. 87 auf die Stelle 1, 313 u. hingewiesen. Ich hebe einen zweiten Punkt hervor: wer irgend etwas vom Wesen der Messe versteht und auch nur Luthers Schriften über die Babylonische Gefangenschaft, Vom Mißbrauch der Messe — also

[1] Nach Barge ist im übrigen von Tilings Arbeit „methodisch ungleich reifer und in den Resultaten zuverlässiger", als alles, was ich über den gleichen Gegenstand ausgeführt habe.

[2] Vgl. über diese Neigung auch H. Herres Bemerkung in der Deutschen Lit. Zeit. 1910 Nr. 14 Sp. 878.

die, die über den Sinn seines Kampfes gegen die Messe entscheiden — mit etwas Sorgfalt und Verständnis gelesen hat, muß wissen, was der Meßkanon und was in jener Zeit die Stillmesse ist, und kann nicht wie B. auf den Gedanken kommen, den Kanon mit der ganzen Meßliturgie, die Stillmesse mit der Privatmesse zu identifizieren! Und wer endlich weiß, um was es sich im Kampf um die Messe handelt, dem kann es nicht einfallen, ein Aktenstück, das für die Tilgung des Kanons, den deutschen und lauten Vortrag der Konsekrationsworte und die Umdeutung der Elevation nach der Anweisung der Babylonischen Gefangenschaft eintritt, für das „streng katholische" Sondergutachten der katholischen Stiftsherren zu halten und das für „fast evident" zu erklären [1].

Ich verzichte darauf, die Verwandlung der Privatmessen in Privatkommunionen, wie sie auf Grund der Babylonischen Gefangenschaft von Karlstadt und den andern Wittenberger Führern während Luthers Wartburgzeit in Angriff genommen worden ist, abermals zu begründen. Es versteht sich von selbst, daß BARGE darin nur einen ungeheuren Irrtum sieht. Zwar hat er jetzt auch erkannt und demgemäß (S. 24) „nie im mindesten bestritten", daß sich die Ausführungen Karlstadts in seinen Thesen über die Privatmessen sachlich in manchen Stücken mit der Babylonischen Gefangenschaft berühren — Privatmesse gedacht als Privatkommunion —, hat aber nun wieder ganz besondere Eigentümlichkeiten Karlstadts dabei entdeckt, u. a. daß auch Laien (d. h. jeder einzelne Laie!) für sich solche Privatmessen halten könne. Zum Beweis führt er die Th. 113 an: *Si ex Christi cena legem et formam veritatis sumere liceret, sequeretur, quod laici non possent priuatim celebrare neque sacramentum accipere, quia cum Christo soli episcopi accubuerunt.* Hier hatte ich *celebrare [sc. missas* Th. 107*]* im Sinn Karlstadts von der Kommunion, d. h. natürlich, wie das Wort ja auch noch heute häufig genug gebraucht wird, von der ganzen Feier gedeutet. *Sacramentum accipere* bedeutet dann ebenso natürlich [2] speziell den Empfang von Brot und Wein. BARGE aber erklärt nun S. 22, die beiden Ausdrücke werden ausdrücklich getrennt aufgeführt, müssen also — so füge ich in seinem Sinn hinzu — etwas Verschiedenes bedeuten. Vielleicht erklärt er dann in seiner nächsten Schrift, was. Es wird um so zweckmäßiger sein, als ja auch nach seiner jetzigen Darlegung S. 21 die Privatmessen dieser Laien oder Priester nichts sein sollen als die Möglichkeit, „in evangelischer Weise das Abendmahl zu begehen".

Endlich noch ein Wort über die Thesen 115—119. Sie lauten: „Das Volk, das dabeisteht irrt, wenn es meint, daß ihm das [sakramentale] Essen des [Priesters], der eine Privatmesse feiert, nütze,

[1] Jetzt S. 30 gibt BARGE das auf, will aber doch an dem Prädikat „katholisch" ohne „streng" festhalten (A. 1)!

[2] Ich habe das als selbstverständlich gar nicht besonders hervorgehoben.

ebensogut wie der irrt, der meint, gesättigt zu werden, wenn er einen andern essen sieht. Denn diese Zeichen, Brot und Wein, sind nicht mit den Augen zu behandeln, sondern mit den Zähnen, dem Mund, dem Gaumen, dem Bauch. Denn [Christus] hat nicht gesagt: ‚sehet oder höret', sondern ‚nehmet und esset'. Daher genügt es [auch] nicht, sie in die Hand zu nehmen, sondern man muß sie essen und trinken." Diese Worte sind ja jedem klar, der Luthers Schriften über die Messe kennt: die Messe ist nichts als Kommunion; also ist die Sitte bei den Messen der Priester nur als Zuschauer und Zuhörer dabei zu stehen, um so an der [Opfer-] Frucht der Messe Anteil zu bekommen[1], sinnlos. Die Messe kann dem Priester wie dem Laien nur als eigene Kommunion nützen, weil nur der persönliche Empfang der Zeichen ihm die Bürgschaft geben kann, daß die Verheißung auch ihm gelte. Ich hatte das kurz so ausgedrückt: „daher muß das Volk, das bei einer Privatmesse umhersteht, Brot und Wein mit empfangen, wenn sie ihm etwas helfen soll." Barge aber findet das, insbesondere die letzten Worte „wenn sie" usw., ganz verfehlt und läßt Karlstadt nur die Sitte bekämpfen, dabeizustehen. Denn die Privatmesse sei jetzt nur noch ein Vorgang zwischen dem Zelebrierenden und Gott, und so habe die Assistenz anderer keinen Sinn mehr. Er wolle also dem Mißverständnis vorbeugen, als ob die bloße Gegenwart der Laien bei ihnen die Kommunion ersetzen könne! — Ich verstehe den Unterschied nicht ganz, bescheide mich aber, zumal da Barge S. 25 die Bemühungen schildert, die ich bei der Erklärung der Thesen 101—119 gemacht hätte, um ihrem „unzweideutigen" Sinn mich zu entziehen, und ich mich solchen Vorwürfen nicht weiter aussetzen möchte. Doch überlegt er vielleicht, wie er dann außer Th. 64 (s. o. S. 130 f.) die andere zu deuten hat, die Karlstadt etwas früher, 22. Juli, aufgestellt hatte: *Sacerdotes venerabili sacramento participantes una cum plebe dividere nunquam negligant nec commune legatum inique (adversus testatoris ordinacionem) sibi solis usurpare unquam praesumant*[2], zu deutsch: die Priester, die das Sakrament begehen [d. h. eben in Luthers Sinn Messen halten], sollen immer auch Leute aus der Gemeinde zuziehen und das gemeinsame Vermächtnis[3] nicht gegen den Willen des Testators für sich allein in Anspruch nehmen, m. a. W.: sie sollen [Privat-]Messen nicht ohne Kommunikanten halten[4].

---

[1] Ich könnte auch hinzufügen: und geistig zu kommunizieren. Denn das erscheint in der mittelalterlichen Literatur häufig als zweites Moment.

[2] ZKG. 11, 463, bei Barge 1, 293 Anm.

[3] Die Messe ist nach Luthers bekannten Ausführungen von 1520 nichts als das Testament Christi.

[4] Barge freilich hat diesen Satz, der bei einiger Kenntnis von Luthers Schriften absolut klar ist, 1, 292 so wiedergegeben: „Die Priester, die am Abendmahl teilnehmen, sollen sich nicht vom Volk ausschließen"!

Ueber Luthers Schrift De abroganda missa privata, von deren Verständnis er in seinem „Karlstadt“ so schöne Proben gegeben hatte [1], habe ich in der Auseinandersetzung mit M. v. Tiling meine Anschauung nochmals und schärfer zu präzisieren gesucht. Ich verzichte daher auf jede Auseinandersetzung mit Barge: es ist ihm unbegreiflich, daß ich darin unterscheide zwischen dem, was Luther schon jetzt von einem evangelisch gesinnten Priester unbedingt verlangt, und dem was er vorläufig noch da, wo die Hauptsache nicht anders durchzusetzen ist, in Abstufungen zulassen will. Ich erwähne nur eins. S. 19 hatte ich die Worte Luthers *cum . . . desperata sit catholica instauratio hujus divini testamenti, id saltem efficiamus* so wiedergegeben: „Eine ‚katholische' Rückkehr zum Testament ist dermalen völlig aussichtslos. Es gilt also zuzuwarten und vorläufig nur das Nötigste zu tun.“ 1½ Seiten später hatte ich dann eine andere Stelle [2] — *non quod probem cuiusvis arbitrio usitatam formam mutari* — angeführt und daraus den Schluß gezogen: trotzdem sei sein Ziel immer noch eine *catholica instauratio*; immer noch lege er Wert darauf, daß der einzelne Priester nicht eigenmächtig für sich vorgehe. Ich meinte damit, was wohl ziemlich unmißverständlich war: eine *catholica instauratio*, wie er sie 1520 vom Konzil erwartet hatte, sei nicht mehr möglich; aber der Einzelne solle mit Aenderungen des Wortlauts warten, bis man in evangelischen Kreisen — eventuell, wie in Wittenberg, auch nur eine einzelne Gemeinde — zu einer einhelligen Formel komme. Und nun sagt Barge S. 42 A. 4, ich machte aus den Worten *cum desperata sit* usw. „und immer noch ist sein Ziel“ usw. Also er stellt meine Erklärung dieser Stelle auf den Kopf, erklärt die zweite aber ganz so wie ich, daß die Einsetzungsworte nicht nach dem Gutdünken jedes Beliebigen geändert werden sollen.

Noch ein letztes Beispiel, wie Barge mich zu korrigieren unternimmt und meiner Verständnislosigkeit seine Erkenntnisse entgegenhält. In meiner Anzeige seines ersten Bandes (HZ. a. a. O. S. 477) hatte ich gesagt, er habe vor allem verkannt, daß Luthers Absicht ursprünglich darauf gehe und die Wittenberger, auch Karlstadt, ihm darin folgten, die Privatmesse vorerst durch innere Umdeutung zu retten. „Aber Luther erkennt schon im Aug. 1521, daß das unmöglich sei; Karlstadt folgt ihm erst etwa im Nov. nach.“ Ganz in diesem Sinn habe ich dann in meinem Luther und Karlstadt die Sache näher ausgeführt. Ich denke, der Aufbau dieser Darstellung war an sich für jedermann durchsichtig. Ich hatte aber außerdem S. 23 davon gesprochen, daß auch bei Luther seit der Ankunft auf der Wartburg und unter dem Einfluß des Wormser Reichstags andere Stimmungen aufgekommen seien, wie der Brief vom 1. Aug.

[1] Er hat die schlimmste, wie ich auch hier bemerke, inzwischen zugestanden.

[2] Sie liegt in der WA. von der ersten 42 Seiten ab.

über die Privatmesse zeige. Ich hatte ferner S. 5 ausgeführt, daß dieser Brief Luthers die ersten Angriffe Zwillings auf die Messe, speziell die Privatmesse, hervorgerufen habe, und hatte endlich S. 11 von Luthers „bisheriger“ Auffassung gesprochen, der Karlstadt jetzt (in den Thesen des Oktobers) folge u. s. f. Und nun erklärt BARGE S. 8[1]: „Vor allem ist K. M. entgangen, daß Luther selbst seinen früheren Standpunkt vom Jahre 1520 im Okt. 1521 aufgegeben“ und „der veränderten religiösen Lage Rechnung tragend“ „sich davon überzeugt“ hat, „daß man bei einer bloßen Umdeutung aller herrschenden Institutionen nicht stehen bleiben könne“! Also was er in seinem „Karlstadt“ nicht bemerkt und ich ihm entgegengehalten habe, hat jetzt er gewußt, ich aber verkannt!

## III.

BARGE hatte 2, 357 geschrieben: „Der in den Seelen Hunderter und Tausender von Henkersknechten entzündeten unreinen Mordgier verlieh Luther in seiner Schrift wider die Bauern gar eine höhere Weihe!“ Man habe es ja nicht mit hartnäckigen Empörern zu tun gehabt, die nach der Niederlage durch brutale Gewalt hätten gefügig gemacht werden können; sondern nach ihren Niederlagen hätten sie überall nur Gnade erfleht. Aber „Luther war persönlich in Affekte des Rachedurstes zu sehr verstrickt, als daß er dem Geist des Evangeliums gemäß seine Aufgabe begriffen hätte: den siegreichen Fürsten und Feldherrn Barmherzigkeit zu predigen. Indem er einen in seiner Auswirkung schlechtweg zynischen Rachedurst religiös zu adeln suchte, hat er die von ihm vertretene Sache der Reformation befleckt, wie es schlimmer durch einen Bund mit den Empörern nicht hätte geschehen können.“

Diese Worte BARGES bezogen sich auf das, was nach den großen Niederlagen der Bauern von Böblingen (12. Mai), Frankenhausen (15. Mai), Königshofen (2. Juni) und Sulzdorf (4. Juni) geschehen ist. Er läßt also Luther in seiner Schrift Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern[2] aus „Rachedurst“ zur Abschlachtung der besiegten, um Gnade flehenden Bauern auffordern.

Ich habe dem gegenüber S. 231 f. zunächst geltend gemacht, daß die Schrift vielmehr bekanntlich vor den Niederlagen, etwa am 4. Mai, geschrieben sei, sich also gegen die Bauern in einem Augenblick gewandt habe, da alles auf des Schwertes Spitze gestanden habe; und ich füge jetzt noch hinzu, in einem Augenblick, da z. B. Graf Albrecht von Mansfeld sich vor dem Aufruhr beugen zu wollen schien und Luther seinen Rat Rühl dringend auffordern mußte, den Grafen nicht auch weich zu machen[3].

[1] Er wiederholt es nachher S. 25 und baut überhaupt seine ganze Kritik meiner Darstellung darauf.

[2] WA. 18, 344 ff.

[3] DE WETTE 2, 653 ff.

Jetzt hat BARGE S. 333 offenbar auch das gewußt: „Natürlich“ ist die Schrift nicht nach den Niederlagen geschrieben[1]! Aber — so verstehe ich ihn doch wohl recht? — Luther hat die Fürsten schon zum voraus zu jenen grausamen Rachehandlungen aufgefordert, und „die Fürsten und ihre Soldknechte haben ihn offenbar richtig verstanden“.

Auf meinen zweiten Einwand, daß Luther in jener Schrift der christlichen (d. h. evangelisch gesinnten) Obrigkeit zur Pflicht mache, sich den Bauern noch einmal zu Recht und Gleichem zu erbieten, weiß er nichts zu sagen, als (S. 335 Nr. 6) daß es selbstverständlich sei, daß Luther das von ihm empfohlene Vorgehen nicht gegen Leute gefordert habe, die er für unschuldig gehalten habe, — also eine Antwort, die mit meinem Einwand gar nichts zu tun hat. Denn die Stelle verlangt doch nicht die Schonung von Unschuldigen, sondern nochmalige und letzte Verhandlungen, ehe man es zum Massenkampf kommen lasse, so wie es dann nach Luthers Erzählung der sterbende Kurfürst wirklich befohlen und sein Nachfolger ebenso wie der mit Luther befreundete Graf von Mansfeld getan haben[2].

Mein dritter Einwand war, die berüchtigten, schrecklichen Worte von den Fürsten, die jetzt mit Blutvergießen den Himmel verdienen, und denen, die mit Stechen, Schlagen und Würgen den seligsten Tod finden können, hätten klar und deutlich den Sinn, daß dadurch die Unschuldigen, die, von den Bauern gezwungen, mitgemacht haben, aus ihrer jämmerlichen Lage befreit werden sollen, in der sie mit den Aufrührern zur Hölle fahren müßten, und daß diesen Gezwungenen dann Schonung zu Teil werden solle[3]. — Daraufhin fragt BARGE S. 331 Nr. 4, was denn damit für Luthers Haltung gegen die Bauern selbst gewonnen sei; daß er diese Gezwungenen nicht auch habe totgeschlagen wissen wollen, verstehe sich doch am Ende von selbst. — Vielleicht verstand es sich

---

[1] Wie „natürlich“ ihm das früher gewesen ist, mögen seine Worte 2, 357 zeigen: „Hätte man es [bei der Schrift wider die Bauern] noch mit hartnäckigen Empörern zu tun gehabt, die, auch nachdem sie im Feld geschlagen waren, nur durch Anwendung brutaler Gewalt gefügig gemacht werden konnten! Aber nach den Niederlagen ... war der Mut der Aufständigen völlig gebrochen“ usw. Luther hat seine Aufgabe nicht begriffen, „den siegreichen Fürsten ... Barmherzigkeit zu predigen“.

[2] Vgl. DE WETTE 2, 667. WA. 18, 372 28 ff. und dazu KÖSTLIN-KAWERAU 1, 713.

[3] Ich hätte auch noch eine frühere Aeußerung Luthers zitieren können, wo es vom Krieg gegen äußere Feinde heißt: in solchem Krieg sei es christlich und ein Werk der Liebe, die Feinde getrost zu würgen, rauben, brennen und alles zu tun, was schädlich sei, bis man sie nach Krieges Art überwinde, und dann nach dem Sieg denen, die sich ergeben und demütigen, Gnade und Friede zu erzeigen. WA. 11, 277 10.

aber doch für die Sieger nicht von selbst, Leute, die mit den Waffen in der Hand gefangen genommen wurden, anders zu behandeln, ob sie freiwillig oder gezwungen mitgegangen waren. Es wird doch wohl darauf hinauskommen, daß Luther wenigstens an diesem Punkt der unreinen Mordgier eine Grenze setzen wollte. Und sodann, denke ich, ist das gewonnen, daß der Schein, den BARGE der Sache gegeben hat, als ob in jener Aufforderung zum Würgen usw. der Mord und zwar unter den Besiegten religiös glorifiziert werde, trügt: das Niederwerfen des Aufruhrs mit allen Mitteln ist für Luther ein Liebeswerk gegen die, die vom Aufruhr betroffen und vergewaltigt werden [1].

Im vierten und fünften Punkt hatte ich dann gezeigt, wie Luther sich in Wirklichkeit nach dem Sieg der Herren geäußert habe, nämlich daß er [4] in der „Schrecklichen Geschichte" die Sieger gebeten habe, sich nicht zu überheben und den Gefangenen und denen, die sich ergeben — also gerade denen, gegen die er nach BARGE die Mordgier aufgerufen hatte —, gnädig zu sein, wie Gott gnädig sei, und daß er [5] im Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern den wütenden Tyrannen, die auch nach der Schlacht des Blutes nicht satt werden könnten, Gottes Gericht angekündigt habe. — Das sind nun nach BARGE nur ‚nachträgliche Aeußerungen', die seine früheren Aussprüche nicht paralysieren können [2], und Luther habe nur vergessen, daß er dem Gericht, das er den Fürsten androhe, sich selbst billigerweise hätte mit überliefern müssen. M. a. W: es ist alles so, wie er es in seinem „Karlstadt" dargestellt hat. Er wiederholt denn auch seine Worte von der Adelung des schlechthin zynischen Rachedurstes.

Er spielt dabei aber noch einen besonders hohen Trumpf gegen

[1] BARGE spricht von der „Rettungsarbeit, wie K. M. sie nennt". Ich bitte um Entschuldigung: Luther nennt sie so. Das ist eine der zahllosen Stellen, in denen BARGE zeigt, daß er es gar nicht versteht, wenn man als einfacher Referent geschichtliche Tatsachen anführt oder sich in die Denkweise eines andern versetzt, ohne zu bewundern oder zu verurteilen. Es ist dieselbe Art, in der er mir (Monatshefte der Comeniusgesellschaft a. a. O. S. 85 A. 1) „ein artiges Stück nach Janssenischer Methode" vorwirft, weil ich S. 77 A. 1 daran erinnerte, wie Karlstadts Verhalten, als eine Hostie zu Boden fiel, auf die Anhänger des Alten wirken mußte (vgl. jetzt auch in seinem neuen Buch S. 75), oder wenn er z. B. S. 215 darin, daß ich S. 132 nur die Tatsache der Einführung einer Präventivzensur berichte und sie nicht verurteile, den Beweis sieht, daß ich „an diesem Vorgehen der Universität nichts Auffälliges finde". Andere, noch schönere Beispiele dieser Art S. 349 f. 355 u. ö. Ich erinnere daran, daß ich im Vorwort ausdrücklich bemerkt hatte, ich hätte so gut wie ganz davon abgesehen, Werturteile zu fällen.

[2] BARGE hat dabei nur vergessen, daß nach seiner Darstellung 2, 357 Luther den siegreichen Fürsten und Feldherrn Barmherzigkeit überhaupt nicht gepredigt hatte!

mich aus, indem er auf den Briefwechsel zwischen Luther und seinem Schwager und Freund, dem Mansfeldischen Rat Rühl, verweist, den ich natürlich übersehen, er aber aus dem neuen 18. Band der WA. kennen gelernt hat. Er will nicht auf das tiefe Niveau persönlicher Polemik herabsteigen, das sich in meinem Buch ausgesprochen hatte[1], sondern empfiehlt mir nur, mich nachträglich in diesen Briefwechsel zu vertiefen. Ich habe das getan und darf ihn vielleicht bitten, mich dabei zu begleiten. Ich muß nur etwas weiter ausgreifen, als er. Der „nachträgliche" Appell an die Gnade der Fürsten in der Schrift „Eine schreckliche Geschichte"[2] ist nach BARGE eine Frucht von Rühls scharfen Vorstellungen vom 21. und 26. Mai 1525[3]. Nun läßt sich aber die Schrift gerade an der Hand dieser Briefe Rühls so sicher und genau datieren, wie nicht allzuviele Schriften[4]. Sie veröffentlicht vier Briefe Münzers, von denen der erste, noch aus Mühlhausen, ohne Tagesdatum ist, während die drei andern vom 11. und 12. Mai aus Frankenhausen wenige Tage vor der Schlacht datiert sind. Er hat aber auch schon Kunde von der Schlacht des 15. Mai und der Gefangennahme Münzers, seiner Abführung in den Turm von Heldrungen[5].

Nun schreibt Rühl am 21. Mai an Luther: er werde 1) jüngst (*nechst*) aus Kaspar Müllers Brief erfahren haben, was Münzer an die Grafen von Mansfeld geschrieben habe. Das sind die drei letzten, vor der Schlacht geschriebenen Briefe in Luthers Schrift. Er werde 2) *hernachmals* vom Mansfeldischen Kanzler Johann Duhren auch die Nachricht von der Schlacht erhalten haben. Rühl selbst endlich fügt 3) die von Münzers Widerruf im Gefängnis und seiner letzten Kommunion ohne Kelch hinzu, indem er sich auf die „einliegende Schrift" (den Widerruf selbst?) beruft.

Luthers Schriftchen enthält nun genau das, was die beiden Briefe Müllers und Duhrens gemeldet haben, außerdem aber auch die Einsetzung Münzers in den Turm zu Heldrungen. Diese wird von Rühl nicht erwähnt, ist also wohl von Duhren im Zusammenhang mit der Schlacht gemeldet worden, der sie ja unmittelbar gefolgt ist.

Von den Nachrichten der beiden Briefe Rühls dagegen kennt Luthers Schriftchen gar nichts. Zwar enthalten die Briefe wie das Schriftchen Angaben über Münzers Gebahren vor der Schlacht; aber sie sind auf beiden Seiten zumeist andere, und an der einzigen Stelle, an der man von einer entfernten Berührung reden könnte, ist

---

[1] Er meint damit die Worte S. 232: „Vielleicht liest nun BARGE diese Schriften nachträglich und findet dann auch ein Wort des Bedauerns über die Art, wie er das Bild Luthers aufs leichtfertigste beschmutzt hat."

[2] WA. 18, 362 ff.

[3] Die Briefe sind von G. BUCHWALD in den Theol. Studien und Kritiken 1896 S. 145—150 veröffentlicht.

[4] In der WA. ist das versäumt worden.

[5] Vgl. S. 373₄ ff. und Luthers Glosse 371 ₁₀.

die Fassung so charakteristisch verschieden, daß auch da nicht an den Brief Rühls als Quelle Luthers zu denken ist[1].

Daraus ergibt sich — in diesem Fall kann man dem argumentum ex silentio die höchste Beweiskraft zuschreiben —, daß Luthers Schriftchen nach der Schlacht von Frankenhausen, aber vor der Ankunft des ersten Briefs von Rühl geschrieben ist und am 23. Mai, da Luther auf diesen Brief antwortete, auch wohl schon gedruckt war. Denn sonst hätte er die neuen Nachrichten ohne Zweifel noch nachgetragen[2]. Für die nähere Datierung kommt folgendes in Betracht. Zwischen den vier Briefen Rühls und Luthers, die einander rasch und zum Teil unmittelbar gefolgt sein müssen, liegen 2, 3 und 4 Tage. Die Nachricht von der Schlacht hat nun Luther gewiß sofort erhalten. Sie mußte aber erst nach Mansfeld und von da nach Wittenberg gehen, ist also an Luther gewiß nicht vor dem 17. Mai gekommen. Dann muß er sich also unmittelbar ans Schreiben gemacht und sein Manuskript sofort in die Druckerei (von Klug in Wittenberg) gegeben haben. Die Schrift muß also zwischen dem 17. (18.) und dem 22. Mai geschrieben und gedruckt worden sein. Rühls Brief vom 21. kann keinen Einfluß mehr darauf ausgeübt haben.

Was aber schreibt nun Luther in diesem Schriftchen? Seine Veröffentlichung der Briefe wie sein Vor- und Nachwort sind dazu bestimmt, alle, die jetzt Aufruhr treiben, zu warnen und zu schrecken (367$_6$ ff.) oder „alle andern Aufrührer“ zu warnen und zu verhüten, daß sie nicht auch in dasselbe Urteil und Zorn Gottes fallen, sich vielmehr der falschen Propheten entschlagen und sich zum Frieden und Gehorsam ergeben. Denn wiewohl es ihm trefflich leid sei, daß die armen Leute . . . um Leib und Seele kommen seien, so müsse er sich doch freuen, daß Gott [in der Schlacht] ein Urteil gegen die Rottengeister gefällt habe. Er fordert dann zum Gebet auf, daß Gott seinen Zorn von uns wende. Denn die Bauern seien so tief verstockt, daß sie weder sehen noch hören und kein Predigen und kein Schreiben mehr helfe. Gott allein könne das noch tun. —

Die Schrift ist also wesentlich für die Bauern

---

[1] Nach Luther ruft Münzer den Bauern zu, sie seien Gottes Volk, Gott streite für sie; bei Rühl, sie sollen gedenken an die Kraft Gottes... Sie sollen sich die Kraft Gottes bewegen lassen usw. Das übrige ist ohne dies alles anders.

[2] Ich erinnere daran, wie Luther in seiner Antwort für Rühls „neue Zeitungen“ dankt, die er „immer gern erfahren hätte, sonderlich wie sich Thomas Münzer halte“, und wie er dann sofort um weitere Nachricht bittet, wie Münzer gefunden und gefangen worden sei und wie er sich gestellt habe, weil es nützlich sei, zu wissen, wie der hochmütige Geist sich gehalten habe. — Wie hätte er da in seiner Schrift alles verwendet, wenn ihm auch nur der Inhalt des ersten Briefs schon bekannt gewesen wäre, vollends der des zweiten, der jene Wünsche erfüllt hat!

geschrieben, die noch im Feld stehen, wie denn z. B. die süddeutschen Haufen erst Anfangs Juni geschlagen worden sind und auch die Schlacht von Frankenhausen vermutlich nicht mit allen Haufen Thüringens auf einmal aufgeräumt haben wird[1]. Aber *die herren und oberkeit bitte ich auch um zwei stücke. Das erste: wo sie gewinnen und obliegen, daß sie sich des ja nicht überheben, sondern Gott fürchten, vor welchem sie auch fast sträflich sind . . . . Das ander: daß sie den gefangenen und die sich ergeben, wollten gnädig sein, wie Gott jedermann gnädig ist, der sich ergibt und vor ihm demütigt, auf daß nicht das wetter sich wende und Gott den bauern wiederum den sieg gebe*[2].

So ist also die Schrift Luthers, die nach BARGE unter dem Einfluß Rühls nachträglich „einmal" die Fürsten um Schonung der Gefangenen bittet, vor beiden Briefen Rühls sofort auf die erste Nachricht von dem ersten Sieg[3] und zu einer Zeit geschrieben, da noch starke Bauernheere im Feld standen und der Krieg fortdauerte. Luther aber hat dabei nicht nur die Schonung derer gefordert, die sich freiwillig ergeben hatten, sondern auch derer die, doch wohl auch mit den Waffen in der Hand, gefangen genommen waren!

Wie steht es nun aber mit den Briefen Rühls? BARGE zitiert aus ihnen zwei Sätze, 1. die Worte des ersten Briefs: *Ich besorge ganz, es läßt sich auch dazu an, als wollt ihr den herrn ein prophet sein, daß sie ihren nachkommen ein wüstes land lassen werden. Denn man straft dermaßen, daß ich besorge, das land zu Thüringen und die grafschaft werden es langsam verwinden!* 2. nachdem aus Luthers Antwort die Worte berichtet sind, die diese Ausrottung der unterworfenen Bauern gebilligt haben sollen, die Worte des zweiten: *Es sei wie ihm wolle, so ist es doch vielen euren günstigen seltsam, daß von euch das würgen ohne barmherzigkeit den tyrannen und daß sie daraus märtyrer werden können, zugelassen.* Auch hierauf antwortet Luther nach BARGE, „nachdem von einem Widerstand aufrührerischer Bauern in Thüringen nicht mehr die Rede sein konnte": es geschehe den Bauern recht; man lasse nur die Büchsen unter sie sausen!

Liest man das und die Art, wie BARGE diese Sätze verwertet, so muß man meinen, Rühl hätte Luther ins Gewissen geredet, ihm die schwersten Vorwürfe über seine Unbarmherzigkeit und die entsetzlichen Folgen seiner Schrift gegen die Bauern gemacht, Luther aber hätte seinen Vorwürfen den Trotz der Unbarmherzigkeit entgegengesetzt und nur in der Stille jene Mahnung an die Sieger

[1] So schreibt z. B. Rühl a. a. O. 148, aus Mühlhausen sei ein Haufe von 600 Mann entkommen.

[2] WA. 18, 374$_{10}$ ff.

[3] Die Nachricht vom Sieg bei Böblingen am 12. Mai war damals ohne Zweifel an Luther noch nicht gekommen.

eingefügt[1]. „Daß Luther ‚Würgen ohne Barmherzigkeit' zuläßt, ist es ja auch eben, was Rühl nicht zu fassen vermag."

Ich bemerke zunächst, daß Barges Zitate aus diesen beiden Briefen sich auf das beschränken, was auch in der Einleitung der WA. zum Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (18, 376 f.) abgedruckt ist. Von dem übrigen Inhalt, wie ihn Buchwald in den ThStKr. bietet, hat er gar nichts benützt! Sehen wir daher diese Stelle an. Der erste Brief Rühls vom 21. März enthält nach dem Hinweis auf die Briefe Müllers und Duhrens und nach den neuen Nachrichten über Münzers letztes Gebahren in seinem zweiten Teil Berichte über das, was nach der Frankenhauser Schlacht zu Heldrungen geschehen sei: fünf Pfaffen sind enthauptet, die Heldrunger Bürger, die in der Schlacht nicht umgekommen, aber gefangen genommen worden waren, sind den Frauen der Stadt, die um sie gebeten hatten, wieder gegeben worden, unter der Bedingung, daß sie die noch übrigen Pfaffen [die also auch am Aufruhr beteiligt gewesen sein müssen] strafen sollten. Die Weiber haben sie dann mit Knütteln zu Tod und, wie man sage, noch eine halbe Stunde länger geschlagen. Das sei, sagt Rühl, ein fast erbärmlich Tun. Wer sich dessen nicht erbarme, sei wahrlich kein Mensch. Luther scheine ein Prophet sein zu sollen, daß sie ihren Nachkommen ein wüst Land lassen werden. Denn solches Strafen werde das Land nur langsam verwinden. Die Herren sollen zu Frankenhausen über 300 000 fl. geraubt haben. *Hier wird nichts gesucht, denn raub und mord.*

Wie Barge Rühls Worte vom Prophetentum Luthers verstanden hat, weiß ich nicht. Jedenfalls sieht er einen Vorwurf Rühls gegen Luther darin, und keinenfalls hat er erkannt, daß sie nicht etwa auf die Schrift wider die Bauern, sondern auf die über die 12 Artikel verweisen! Hier hatte Luther beide Parteien zum Frieden zu bewegen gesucht[2]: *Was hilfts euch, daß ihr euch selbs ewiglich und mutwilliglich verdammt und dazu ein wüst und verstöret blutig land hinter euch euren nachkommen laßt?* Die Worte hatten also auf die unmittelbaren Folgen eines etwaigen Kampfes hingewiesen, und diese Weissagung Luthers drohte sich nun nach Rühls Brief zu erfüllen. Im übrigen bezeugt eben dieser Brief überall die Dankbarkeit und Verehrung Rühls gegen Luther und betont insbesondere wie er durch dessen „Trostbrief" vom 4. Mai gestärkt worden sei, denselben Brief, der das Recht des Schwerts im offenen Kampf eingeschärft und Rühl gebeten hatte, den Grafen nicht helfen weich zu machen[3]. Er bittet um weitere

[1] Ausdrücklich sagt Barge S. 334 A. 1: Als ob Rühl bei seiner Bitte um Schonung an Bauern gedacht hätte, die noch nach der Schlacht Widerstand geleistet hätten.

[2] WA. 18, 332$_3$ ff., bes. $_{12}$ ff.

[3] G. Kawerau, der soeben (während der Korrektur) in der Jubi-

Stärkung in dieser erbärmlichen Zeit. Dann kommen noch die Worte: *Ist was neues bei euch, laßt michs wissen. Man sagt die bauern legen noch stark vor Würzburg, so sind die Bambergischen auch wieder auf.* So sieht auch er den Krieg noch nicht als beendigt an.

Luthers Antwort vom 23. Mai[1] dankt für die Nachrichten über Münzer und bittet um genauere Zeitung[2]. Dann fährt er fort: Daß man mit den armen Leuten so greulich fahre, sei ja erbärmlich; aber was solle man tun? Es müsse auch nach Gottes Willen Furcht und Scheu in die Leute gebracht werden. Sonst käme viel ärgeres. Es werde vielen Seelen zugute kommen, die dadurch abgeschreckt würden. — Nach Barges Darstellung S. 333 f. gehen diese Sätze darauf, daß das Land durch die Sieger wüste, menschenleer gemacht werde, und erklärt Luther das für unvermeidlich. In Wirklichkeit beziehen sie sich klar und deutlich auf die Hinrichtung jener aufrührerischen Pfaffen[3]. In ihr sieht Luther eine notwendige Härte. Darum schreibt er so an Rühl, dem er schon am 4. Mai der Schwere des Moments gegenüber zu viel Weichheit zugetraut hatte. Auf die allgemeine Bemerkung von Raub und Mord antwortet Luther gar nicht. Er hat auch in einem Privatbrief keinen Anlaß dazu, nachdem er soeben in einer öffentlichen Schrift die Herren um Erbarmen angerufen hat!

Durch diesen Brief ist Rühl, wie er am 26. Mai an Luther schreibt, wiederum je länger je mehr „mit christlichem Trost getröstet und erfreut worden". Jetzt schickt er ihm Münzers Bekenntnis von Heldrungen und eine Abschrift seines Briefs aus dem Gefängnis. Die weiteren Nachrichten über Münzer, die Luther gewünscht hat, hofft er ihm verschaffen zu können. Einzelnes, was er inzwischen gehört hat, schreibt er selbst. Dann folgt jener Satz über den Eindruck, den Luthers Worte über das Würgen ohne Barmherzigkeit gemacht haben[4]. Rühl fügt hinzu: man sage öffentlich zu

läumsschrift des Vereins für Ref. Gesch. die beiden Briefe Rühls abdruckt, meint, mit dem „Trostbrief" könne nicht Ls Schreiben vom 4. Mai gemeint sein. Warum nicht? Ein „Trostbrief" in unserem Sinn war er freilich nicht: aber das war auch das „Trostbrieflein" nicht, das Rühl von Luther für den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg erbeten und Luther am 2. Juni 1525 geschrieben hat (De Wette 2, 673). Auch Luthers Brief vom 23. Mai hat Rühl „mit christlichem Trost" erfüllt, „getröstet und erfreuet". Trösten hat eben damals einen weiteren Sinn als heute: stärken, ermutigen, erfreuen.

[1] De Wette 2, 666 f.

[2] Vgl. oben S. 144 A. 2.

[3] Das Prädikat „erbärmlich" (= jammerwürdig) gebraucht Rühl gerade bei den beiden Pfaffen, die von den Frauen erschlagen worden sind. — Daß die Pfaffen als Rädelsführer gegolten haben, kann man bei der Rolle, die Münzers geistliche Helfer gespielt haben, ohne weiteres annehmen.

[4] Oben S. 145 u.

Leipzig, nach Friedrichs d. W. Tod fürchte Luther der Haut und heuchle deshalb dem Herzog Georg damit, daß er sein Vornehmen billige. *Ich will aber solches nicht richten, sondern eurem geist befohlen sein lassen.* Er kenne den Spruch, den Luther auch ihm jüngst (am 23. Mai) zugerufen hatte, „wer zum Schwert greift, wird durchs Schwert umkommen", und wisse, daß die Obrigkeit das Schwert trage als Rächerin. Es werde not sein, *das mit der zeit wohl auszustreichen und von euch entschuldigt werde, denn die unschuldigen sollen je unverdammt bleiben.* Er meine es gut und befehle sich in Luthers Gebet.

Also: die Worte, die Luther in seiner Schrift wider die Bauern von dem bevorstehenden offenen Kampf gesprochen hat[1], sind mißdeutet worden. Rühl kennt ihren Sinn besser: er weiß, daß sie auf das Recht der Obrigkeit im Kampf gegen die Aufrührer gehen. Aber, sagt er, Luther werde das öffentlich erklären und deutlich machen müssen, damit die Anklagen verstummen. Denn die Unschuldigen dürfen von jenem Gericht der Obrigkeit nicht betroffen werden: die Fürsten sollen sich, so wird man ergänzen müssen, für ihre Rache an Unschuldigen nicht auf Luthers Worte berufen dürfen[2]. Das ist die Stelle, in der Rühl nach Barge Luther ins Gewissen redet, ihm vorwirft, daß er ein Würgen ohne Barmherzigkeit zulässe, und ihn um Schonung bittet!

Auf diesen Brief antwortet Luther nochmals, am 30. Mai[3]. Daß man ihn zum Heuchler mache, freue ihn. Was die Barmherzigkeit für die Bauern betreffe, so werde Gott die Unschuldigen unter ihnen wohl erretten und bewahren. Tue ers nicht, so seien sie gewiß nicht unschuldig; dann hätten sie zum wenigsten geschwiegen und eingewilligt. *Sie hören nicht das wort und sind unsinnig: so müssen sie die rirgam, die büchsen hören, und geschieht*

[1] Die Worte vom Martyrium derer, die in diesem Krieg fallen, s. WA. 18, 360$_{28}$ f.

[2] Ich habe die unbeholfene Stelle mit meinem germanistischen Kollegen H. Fischer durchgesprochen. Die Worte *von euch entschuldigt werde*, haben natürlich nicht unsre abgeschwächte und abgebogene Bedeutung, Luther müsse sich entschuldigen. Entschuldigen ist vielmehr = von der Beschuldigung reinigen. Es kann nur zweifelhaft sein, ob das *von* = *a* oder *de* sei, daß Luther diese Anklage widerlege oder daß man ihn rechtfertige. Unsicher ist, ob bei den Unschuldigen, die unverdammt bleiben sollen, an Luther oder die Bauern gedacht ist. Das erste liegt zunächst im Hinblick auf das vorangegangene „entschuldigen" am nächsten. Aber auch der Gedanke an die Bauern hat guten Sinn. Denn das Mißverständnis der Worte Luthers könnte die Folge haben, daß die Sieger sich bei ihrem etwaigen „Würgen ohne Barmherzigkeit" auf Luther beriefen und daß so im Namen Luthers auch die Unschuldigen verdammt würden. Ich setze diese Erklärung in den Text, ohne die andere abzulehnen. Es kommt ja auch nicht viel darauf an.

[3] De Wette 2, 669 f.

*ihnen recht. Bitten sollen wir für sie, daß sie gehorchen*[1], *wo nicht, so gilts hie nicht viel erbarmens: lasse nur die büchsen unter sie sausen; sie machens sonst tausendmal ärger.*

Die Worte sind absolut klar: noch sind die Bauern zum Teil, vor allem im Süden[2], im Aufruhr. Darum müssen sie die Büchsen hören. Wollen sie vom Aufruhr nicht abstehen, so muß man die Büchsen weiter arbeiten lassen. BARGE aber bleibt S. 331 A. 1 trotzdem dabei, daß es sich nicht um Bauern gehandelt habe, die noch nach der Schlacht bei Frankenhausen gewaltsamen Widerstand geleistet hätten: solche habe es in irgendwelcher größerer Zahl nicht gegeben, und Rühl habe an solche bei seiner „Bitte um Schonung" nicht gedacht[3]. Die Worte „Bitten sollen wir für sie, daß sie gehorchen; wo nicht, so gilts hie nicht viel Erbarmens" hätten keineswegs den Sinn: im Fall des Widerstands solle man die Bauern niederschießen. Diese Strafe gehöre ihnen vielmehr, weil sie nicht gehorsam gewesen seien! — Also „wo nicht" = weil nicht, Futurum oder Präsens = Perfectum!

Hier breche ich ab. Ich denke, niemand wird es mir zumuten, mich mit einem solchen Gegner weiter herumzuschlagen.

---

[1] D. h. vom Aufruhr lassen, sich unterwerfen. Vgl. z. B. die Worte in Luthers Schriftchen W.A. 18, 373$_{28}$ ff.: er wolle alle andern Aufrührer warnen, daß sie sich zum Frieden und Gehorsam geben.

[2] Ich erinnere nochmals daran, daß der Brief Luthers vom 30. Mai ist, die Schlachten im süddeutschen Aufruhrgebiet am 2. und 4. Juni gewesen sind und daß BARGES Einschränkung der Worte Luthers auf Thüringen eine grundlose Fiktion ist.

[3] Um jede andere Auslegung der Worte von vornherein als pure theologische Befangenheit zu diskreditieren, eröffnet er seine Anmerkung mit den Worten: „Ich bin keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß man nun wieder geltend machen wird: mit dem „lasse nur die Büchsen unter sie sausen" deute L. ausgerechnet nur auf die Bauern, die" usw.



73 377

## Karl Müller

### Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie.

Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts. Erster Band: **Ludwig der Baier und Johann XXII.** 8. 1879. Zweiter Band: **Ludwig der Baier, Benedict XII. und Clemens VI.** 8. 1880. Ermäßigter Preis für beide Bände zusammen M. 9.—.

### Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften.

8. 1885. Ermässigter Preis M. 2.25.

### Grundriss der Kirchengeschichte.

Erster Band. Anastatischer Neudruck. 8. 1905. M. 9.50. Gebunden M. 10.50. Zweiter Band. Erster Halbband. Mit einer Karte. 8. 1902. M. 9.60. Gebunden M. 10.60. Zweiter Halbband in Vorbereitung. (Grundriss der theologischen Wissenschaften. IV. Teil. 1. u. 2. Band.)

### Luther und Karlstadt.

Stücke aus ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. Gross 8. 1907. M. 6.—.

### Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrhunderts.

Enthalten in Theologische Abhandlungen. Carl v. Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage 11. Dezember 1892 gewidmet von **Adolf Harnack, Emil Schürer, Heinrich Julius Holtzmann, Hermann von Soden, Theodor Häring, Hermann Usener, Adolf Jülicher, Eduard Grafe, Karl Müller, C. F. Georg Heinrici.** gr. 8. 1892. Ermässigter Preis des ganzen Bandes M. 4.50. Gebunden M. 7.—.

## Karl Müller und Erich Förster

### Kirche Christi und Landeskirche.

Zwei Vorträge, gehalten auf der Evangelischen Konferenz in Schlesien. 8. 1905. M. —.60. (Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 16/17.)

## Religion und Moral im Christentum Luthers.

Von **W. Kapp.**

8. 1902. M. 2.50.

**W. Köhler.**

## Dokumente zum Ablassstreit von 1517.

8. 1902. M. 3.—. Gebunden M. 3.50.

(Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. II. Reihe. 3. Heft.)

## Reformation und Ketzerprozess.

8. 1901. M. 1.—.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 22.)

## Ein Wort zu Denifle's Luther.

Gross 8. 1904. M. 1.25.

## Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte.

8. 1910. cca. M. 2.—.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 61.)

## Luther als deutscher Mann.

Von **Hermann Meltzer.**

8. 1905. M. 1.20.

## Dr. Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen.

Auf Grund reichlicher Mitteilungen aus seinen Briefen und Schriften erzählt von **Martin Rade.**

8. 1883. In 3 Bänden. Ermäßigter Preis M. 6.—. Gebunden M. 10.50.

## Luthers Stellung zur Heiligen Schrift.

Von **Otto Scheel.**

8. 1902. M. 1.60.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 29.)

**K. Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit.**

**O. Ritschl, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburgischen Konfession.**

In Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1910. Heft 4. Einzelpreis des Heftes M. 1.50. Abonnementspreis der Zeitschrift jährlich M. 6.—. (6 Hefte.)

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

## Geschichte des katholischen Modernismus.

Von **Johannes Rübel,** Pfarrer in Frankfurt a. M. 8. 1909. M. 4.—. Gebunden M. 5.—.

## Der Modernismus.

Von Professor D. **Karl Holl.** 1.–5. Tausend. Klein 8. 1908. M. .50. Geb. M. .80. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe. 7. Heft.)

## Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger.

Von Professor Dr. **Gustav Krüger** Gießen. 1.–10. Tausend. Klein 8. 1907. M. 1.–. Gebunden M. 1.30. In Geschenkband M. 2.–. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe. 3. 4. Heft.)

## Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus.

Von D. **Carl Mirbt,** Professor der Kirchengeschichte an der Universität Marburg. Zweite, verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage. Lex. 8. 1901. Vergriffen. Dritte Auflage in Vorbereitung.

## Lehrbuch der Kirchengeschichte.

Von D. **W. Moeller,** weiland Professor an der Universität Kiel. Gross 8.

I. Band. Die alte Kirche. II. Band. Das Mittelalter. Vor-

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

# Dogmengeschichtliches Lesebuch.

In Verbindung mit

Pfarrer Lic. Johannes Jüngst

herausgegeben von

Professor Dr. **Heinrich Rinn.**

Lex. 8. 1910. M. 10.—. Gebunden M. 12.—.

Dieses Lesebuch bezweckt eine genauere Bekanntschaft mit den dogmengeschichtlichen Quellen zu vermitteln, die für einen grossen Teil der Interessenten selbst einzusehen schwer, für andere unmöglich ist. Die fremdsprachlichen sind in meistens selbständigen Uebersetzungen gegeben; dies ist gerechtfertigt durch die vielfach grosse Schwierigkeit des Verständnisses der Quellen.

# Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

## Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

**Hermann Gunkel** und **Otto Scheel**

herausgegeben von

**Friedrich Michael Schiele.**

Erschienen sind bis Juli 1910:

**Erster Band. A bis Deutschland.** Lex. 8. 1909. Mit 39 Abbildungen und 6 Tafeln. Subskriptionspreis M. 23.—. Gebunden M. 26.—.

(Umfaßt die Lieferungen 1—23).

**Lieferung 24—40.** Deutschmann bis Graz. Subskriptionspreis der Lieferung M. 1.—.

Der Umfang des Werkes ist auf 4—5 Bände von je rund 1000 Seiten berechnet. Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen.

. . . . . Es soll einer bahnbrechenden Bewegung in unserem religionswissenschaftlichen Leben als Markstein dienen und gleichzeitig weitesten Kreisen davon Kunde und Lehre erteilen, was die letzten Jahrzehnte an stiller, aber weittragender Forscherarbeit aufzuweisen haben. Die religionshistorische Wissenschaft hat die hemmenden Grenzen des konfessionellen Separatismus wenn auch nicht gänzlich durchbrochen, so doch stark in Bresche gelegt. Die religiösen Vorstellungen verschiedener Völker und Zeiten bilden nunmehr den immer höher und reicher anwachsenden Stoff einer Kritik, der zur Unbefangenheit oftmals nur mehr weniges fehlt, und sicherlich nicht der gute Wille. Und als Ergebnisse solcher vorurteilslosen Kritik ergeben sich ungeahnte Perspektiven, die das Heute — weit hinaus über den Beginn einer bestimmten Religion — zu den Glaubens- und Gedankenelementen fernster Zeiten in einen geradlinigen historischen Zusammenhang bringen. Was die Forschung in dieser Hinsicht bis zur neuesten Zeit geleistet, macht das vorliegende Wörterbuch in mustergültiger Weise anschaulich. Fachmann und Laie werden es mit gleichem Nutzen handhaben; sie finden darin neben kurzen, orientierenden Notizen umfangreiche Artikel von dem vollen Wert wissenschaftlicher Abhandlungen und vor allem sowohl einen großen Reichtum an Stichwörtern als auch die Möglichkeit, durch zahlreiche Verweise von einem Artikel zum andern größere Gebiete zusammenhängend zu überblicken . . . . .

Alex. Redlich (Wien) in den „Grenzboten". 1910. Nr. 16.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

BR333
.M9

387101

DATE DUE

BR 333.2 .C5 M8554 1968

M/uller, Karl, 1852-1940.

Kirche, Gemeinde und
Obrigkeit nach Luther

United Theological Seminary Library
MAIN BR333.2.C5 M8554 1968
Muller, Karl, Kirche, Gemeinde und Obrig
3 0645 0008 5606 8